بعونِ صناعِ مکین و مکان و بفضلِ خلاقِ زمین و زمان

مقالاتِ سرسید

مرتبہ

مولانا محمد اسماعیل پانی پتی

ناشر

مجلسِ ترقی ادب ۲۔ نرسنگھ داس گارڈن کلب روڈ لاہور

مقالاتِ سرسید حصہ سوم

طبع دوم : دسمبر ۱۹۸۴ء

تعداد ۱۱۰۰

ناشر : احمد ندیم قاسمی
ناظمِ مجلسِ ترقی ادب ، کلب روڈ ، لاہور

مطبع : مکتبۂ جدید پریس ، شارع فاطمہ جناح ، لاہور

طابع : رشید احمد چودھری

سرورق وغیرہ : عظیم پرنٹنگ کارپوریشن
۱۲۰ - ٹمپل روڈ ، لاہور

قیمت : ۳۰ روپے

حصّہ سوم

فلسفیانہ مضامین

کانشنس

(تہذیب الاخلاق بابت یکم محرم ۱۲۹۲ھ صفحہ ۱۴ تا ۱۸)

کانشنس نس ، یعنی وہ قوت ممیزہ جو خدا
نے ھرایک انسان کے دل میں پیدا کی
ھے اور جو نیک اور بد کاموں میں تمیز
کرتی ھے ، انسان کے لئے سچی ھادی
اور اصلی پیغمبر ھے

یہ وہ مسئلہ ھے جس کو اس زمانہ کے آزاد منش اور انسان کو مختار اپنے فعل کا ماننے والے اپنے مذھب کا یا مشرب کا اصل اصول قرار دیتے ھیں ، مگر در حقیقت یہ مسئلہ ایک بہت بڑا دھوکا ھے - کیا کانشنس نس کوئی ایک جداگانہ قوت ھے جو انسان میں جداگانہ اُس کی ھدایت کے لئے خدا نے پیدا کی ھے ؟ حالانکہ اس کا کوئی ثبوت نہیں - کانشنس نہایت عمدہ چیز ھے اور انسان کو برائی سے بچانے اور بھلائی کی طرف راغب کرنے کو بہت اچھا راھنما ھے ، مگر در حقیقت وہ ایک حالت انسان کی طبیعت کی ھے اور اُس کی تربیت کا نتیجہ ھے - پس فی نفسہ وہ کوئی چیز نہیں بلکہ تربیت سے یا خیالات سے جو کیفیت انسان کی طبیعت میں پیدا ھوتی ھے اُس کا یہ نام ھے -

اگر فی الواقع وہ ایک قوت رھنمائی کے لئے بمنزلہ ایک پیغمبر کے انسان میں ھو تو ضرور ھے کہ وہ تمام انسانوں کے لئے یکساں رھنما ھو ، یعنی جس بات کو ایک انسان نیک سمجھے اُسی کو تمام انسان نیک سمجھیں اور جس بات کو ایک انسان

بد جانے وہ سب انسانوں کے نزدیک بد ہو ، مگر کانشنس انسانوں کو مختلف ، بلکہ متضاد بلکہ نقیض باتوں کی طرف رهنمائی کرتا ہے اور وہ دونوں سچی هدایتیں نہیں ہو سکتیں۔

اس شبہ کی نسبت کہ اُن متناقض کانشنسوں میں سے ایک غلط اور صرف دھوکا ہوگا ، هنری طاسس بکل نے نہایت عمدہ بات کہی ہے کہ ایسی حالت میں "ہم پوچھیں گے کہ وہ کون سی چیز ہے جو صحیح اور غلط یا سچی اور جھوٹی کانشنس میں تمیز کرتی ہے"۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر انسان فی نفسہ ایک جداگانہ مخلوق ہے اور ہر ایک کا پیغمبر ، یعنی اُس کا کانشنس خود اُس کے ساتھ ہے اور اس لئے مجموعی اتحاد کانشنس کی کچھ ضرورت نہیں ہے ، بلکہ ہر ایک کو اپنے پیغمبر کی هدایت پر چلنا چاهئے تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا ، کیونکہ ابھی تک یہ ثابت نہیں ہوا ہے کہ کانشنس نس در حقیقت ایک جداگانہ مخلوق قوت انسان کی رهنمائی کے لئے ہے ، بلکہ ابھی تک جو معلوم ہوا ہے وہ یہ ہے کہ وہ طبیعت کی ایک حالت ہے اور اگر یہ بات ہے تو بقول مسٹر بکل کے "بحث ختم ہوگئی"۔

علاوہ اس کے جب کہ ہر ایک کا کانشنس اُس کا رهنما پیغمبر ٹھہرا اور ایک دوسرے کے کانشنس میں اختلاف و تناقض کا وجود بالیقین پایا گیا تو اُن دونوں کا صحیح ہونا بھی ، جو ایک دوسرے کی نقیض ہیں ضرور ماننا پڑے گا ۔ شاید اُن کا تناقض نسبت یا حیثیت کی مدد سے رفع کیا جاوے گا اور یوں کہا جاوے گا کہ رام دین کا مہا دیو کی مورت کو پوجنا اس لئے نیک ہے کہ اُس کا کانشنس اُس کو نیک بتاتا ہے اور محمود غزنوی کا سومنات کے بت کو توڑنا اس لئے نیک ہے کہ

اُس کا کانشنس اُس کو نیک بتاتا ھے ، تو اُس کے یہ معنی ھوں گے کہ دنیا میں در حقیقت نیک و بد کوئی چیز نہیں ھے ، بلکہ صرف خیال ھی خیال ھے ۔ کوئی اھل مذھب تو یہودی ھو یا عیسائی ، مسلمان ھو یا ھندو ، بدھست ھو یا برھمو اس بات کو تسلیم نہیں کرنے کا ۔ باقی رھا دھریہ ، وہ بھی اس کو قبول نہیں کرسکتا ، کیونکہ بالفرض اگر ثواب و عقاب ایک شے معدوم ھو تو بھی خود دھر ھی اس دنیا میں ھم کو وہ باتیں بتاتا ھے جو کرنے اور نہ کرنے کے قابل ھیں اور اُنھی کو ھم دوسرے لفظوں میں نیک و بد سے یا ممنوع و جائز سے تعبیر کرتے ھیں ۔

قطع نظر اس کے اگر ایک شخص کا کانشنس ھمیشہ ایک ھی حالت پر رھتا تو بھی یقین ھو سکتا کہ اُس کا پیغمبر اُس میں ھے ، مگر وہ ایک حالت پر بھی نہیں رھتا ۔ عمر کے لحاظ سے ، تجربہ کی ترقی سے ، صحت کے اثر سے ، معلومات کے بڑھنے سے ، خیالات کے تبدیل ھونے سے بالکل بدلتا رھتا ھے ۔ مسلمان کا عیسائی ھونے پر ، عیسائی کا مسلمان ھونے پر ، ھندو ، مسلمان ، عیسائی کا برھمو ھونے پر ، برھمو کا دھریہ ھونے پر کانشنس بالکل بدل جاتا ھے اور وہ پہلے کو جس کی سچائی پر یقین کامل رکھتا تھا ، بالکل غلط اور جھوٹا سمجھتا ھے ۔ پس یہ صاف دلیل اس بات کی ھے کہ انسان کا کانشنس اُس کا پیغمبر اور سچا رھنما نہیں ھو سکتا ۔ بقول مسٹر بکل صاحب کے کہ "اگر بعض باتوں میں کانشنس ھم کو دھوکا دیتا ھے ، تو کیوں کر یقین ھو سکتا ھے کہ اور باتوں میں دھوکا نہ دے گا ۔ پس صحیح اور غلط کانشنس میں تمیز کرنے کو دوسری کسی چیز کا ھونا لازم و ضرور ھے یا اس مطلب کو یوں ادا کرو کہ ھمارے لئے

کسی ایسی دوسری چیز کا ہونا ضرور ہے جس کے سبب ہمارا کانشنس ، یعنی ہماری طبیعت کی حالت ایسی ہو جاوے کہ وہ ہماری سچی رہنما اور بمنزلہ سچے پیغمبر کے ہو -

اس بیان سے جو ظاہرا بالکل سیدھا اور صاف ہے اور کج و پیچ اُس میں کچھ نہیں ہے - اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ کانشنس فی نفسہ کوئی چیز نہیں ہے اور نہ وہ ابتداء کسی مذہب کا اصل اصول قرار پانے کے لائق ہے اور نہ وہ فی حد ذاتہ رہنما ہونے کے مستحق ہے - ہاں بلاشبہ جب کہ سچے اصول پر انسان کی طبیعت تربیت پا جاوے یا سچے خیالات سے اُس کی طبیعت موثر ہو جاوے اور طبیعت اُس سچائی کے مطابق حالت پیدا کر لے تب وہ حالت طبیعت ، یعنی کانشنس انسان کا محافظ اور انسان کا رہنما ہوتا ہے اور ہم ہمیشہ اپنی تحریروں میں جہاں کانشنس کا استعمال کرتے ہیں اور جس کو ہم ہادی یا محافظ یا گناہوں کا بخشانے والا کہتے ہیں اور جس کو ہم شرعی زبان میں توبہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں وہاں ہماری مراد اسی کانشنس سے ہے - اب ہم کو اُس چیز کی تلاش کی ضرورت پڑی ہے جس کے تابع ہمارے کانشنس کو ہونا چاہئے یا جس سے ہماری طبیعت کی ایسی حالت ہو جاوے کہ وہ ہم کو دھوکہ نہ دے -

ہماری طبیعت کی حالت ایسی کیونکر ہو جو ہم کو دھوکا نہ دے

انسان کو جب ہم دیکھتے ہیں تو ظاہر میں اُس کو بھی اور حیوانوں کا سا پاتے ہیں - کھاتا ہے ، سوتا ہے ، مضر چیزوں سے بچتا ہے ، مفید چیزوں کو بہم پہنچاتا ہے اور حیوانات بھی یہی کرتے ہیں ، مگر اُس کے ساتھ انسان میں ایک اور چیز بھی پاتے

ھیں جو اور حیوانات میں نہیں ھے ۔ وہ کیا ھے ؟ سمجھ اور فکر اور خیال اور اُس چیز کو اپنے میں پیدا کرنا جو بالفعل اُس میں نہیں ھے اور حیوانات جیسے پیدا ھوتے ھیں ویسے ھی رھتے ھیں ، مگر انسان اپنے میں اور کچھ بھی پیدا کر سکتا ھے جو اُس کے ساتھ پیدا نہیں ھوئے تھے یا یوں کہو کہ بالفعل اُس میں نہ تھے ۔

یہ ترقی یا اوصاف کی زیادتی دو چیزوں سے علاقہ رکھتی ھے ۔ مادی سے اور غیر مادی سے ۔ پہلی سے اس مقام پر ھم کو غرض نہیں ھے ، دوسری سے غرض ھے جو روحانی ترقی سے علاقہ رکھتی ھے ۔ آسانی کے لئے ھم اُس کا نام اخلاق یا مذھب رکھتے ھیں ۔ پس صحیح اخلاق یا مذھب کا اپنے میں پیدا کرنا ایک غیر مادی صفت کی ترقی انسان کے لئے ھے اور اسی صفت سے انسان کی طبیعت کی حالت ایسی ھو جاتی ھے جو اُس کو دھوکا نہیں دیتی ۔

جو اخلاق یا مذھب کہ اُسی مخرج سے نہیں ھے جو اُن کا بانی ھے اُس کی صحت ھمیشہ مشتبہ ھے اور طبیعت کی جو حالت اُس سے ھو اُس پر کبھی دھوکا نہ دینے کا یقین نہیں ۔ کسی کا یہ کہنا کہ میں جو اخلاق یا مذھب سکھاتا ھوں وہ اُسی مخرج سے ھیں جو اُن کا بانی ھے ، بغیر کسی ثبوت کے یقین کے قابل نہیں ۔ کسی ایسی بات کا کر دکھانا ، بشرطیکہ در حقیقت کر دکھائی بھی ھو ، جو اُس وقت کے یا اُس وقت کے موجودہ گروہ کی سمجھ سے باھر ھو ، اُس کے ثبوت کی دلیل نہیں ۔ بہت سی چیزیں ھم کو لوگ دکھا سکتے ھیں جو ھماری سمجھ سے باھر ھیں ، حالانکہ وہ دکھانے والے خود قائل ھیں کہ اُن میں کچھ کرامات نہیں ۔ پس اُن اخلاق یا مذھب کا مخرج ایسی جگہ سے ھونا چاھئے جس کے بانی کی طرف سے ھونے میں کچھ شبہ نہ ھو اور وہ چیز بجز

فطرت اللہ اور قانون قدرت کے اور کوئی چیز نہیں ہے ، جس کو سب سچ اور بالاتفاق اُسی کا کہتے ہیں ۔ اُس کے قانون قدرت ایسے سچے ہیں جن میں ذرا اختلاف نہیں ۔ وہ ایسے مستحکم ہیں جن میں ذرا انقلاب نہیں ۔ وہ چھوٹے سے پشتے میں بھی ایسے ہی مستحکم ہیں جیسے بڑے سے بڑے پہاڑ میں ہیں ۔ پس یہی ایک مخرج ہے جس سے ہم اپنے میں ایسے اخلاق پیدا کر سکتے ہیں جن سے ہمارا کانشنس یعنی ہماری طبیعت کی حالت ایسی ہو جاوے جو ہم کو کبھی دھوکا نہ دے

فکر اور خیال جو ہم میں پیدا کیا گیا ہے ، جب اُس کو غیر مادی چیزوں سے متعلق کیا جاوے تو اُس کے تعلق کے لئے بجز قانون قدرت یا فطرت اللہ کے اور کوئی چیز ہے ہی نہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے بانی کا مقصود یہی ہے کہ اس کی فطرت اور اُس کے قانون قدرت پر غور اور فکر کی جاوے اور جب کہ تمام چیزیں جو کچھ پیدا ہوئی ہیں ، مادی ہوں یا غیر مادی اس کے قانون قدرت کے ماتحت ہیں تو انسان اور اُس کی طبیعت اور اُس کی اُس غیر مادی صفت کی ترقی جس کا نام ہم نے اخلاق یا مذہب رکھا ہے ، سب کے سب اُس قانون قدرت میں داخل ہیں ۔ پس انسان صحیح اخلاق اُسی قانون قدرت میں تلاش کر سکتا ہے جو انسان کے لئے اُس کے بانی نے اُس قانون قدرت میں رکھے ہیں اور اُنھی اخلاق سے انسان کی طبیعت کی جو حالت ہو وہی ایسی حالت ہے جو ہم کو دھوکا نہ دے ۔

انسان کی طبیعت کو ایسی حالت پر کرنے کے لئے جو کبھی دھوکا نہ دے ہادی کا ہونا ضرور ہے جس کو ہم دوسری زبان میں نبی یا پیغمبر یا رسول کہتے ہیں

ہاں یہ سچ ہے کہ قانون قدرت پر غور اور فکر کرنے سے

وہ صحیح اخلاق جو انسان کی طبیعت کو ایسی حالت پر کر دیں جو کبھی دھوکا نہ دے دریافت ہو سکتے ہیں ، مگر کب ؟ جب کہ انسان کی معلومات کو ایک کافی ترقی اور قوانین قدرت پر اور اُن مختلف قوا کے اسرار پر جو اُس کے بانی نے انسان میں رکھے ہیں ایک معتدبہ آگاہی حاصل ہو ۔ تمام انسان اُن دقائق پر پہنچ نہیں سکتے اور جو پہنچ سکتے ہیں وہ معدودے چند کے سوا نہیں ہو سکتے اور وہ بھی نہ اپنی عمر میں ، بلکہ پشتوں در پشتوں اور صدیوں در صدیوں میں ۔ پس اس لئے تاکہ اُس قادر مطلق کی حکمت بیکار نہ رہے ضرور ہوا ہے کہ وقتاً فوقتاً ملک اور زمانہ کی حالت کے لحاظ سے ایسے ہادی پیدا کئے جاویں جن میں خلقی ایسا مادہ دیا گیا ہو جو باعتبار اپنی فطرت کے اُن سچے اخلاق کے بیان کا مخزن ہو ۔

وہ شخص جس میں خدا نے ایک کامل ترقی کا ملکہ رکھا ہو اُس شخص سے جس کو اُس کامل ترقی کا ملکہ دیا ہو مختلف حالت کا ہوتا ہے ۔ پہلے شخص کو وہ ترقی کسبی ہوتی ہے ۔ وہ موجودات عالم پر غور کرتا ہے ۔ اپنے علم کو اپنی معلومات کو ترقی دیتا ہے ۔ اگلوں کی معلومات سے فائدہ اٹھاتا ہے اور بذریعہ اکتساب کے اُس ترقی تک پہنچتا ہے اور پھر بھی مشتبہ رہتا ہے کہ پہنچا یا نہیں ، مگر دوسرے شخص کی وہ ترقی کسبی نہیں ہوتی ، بلکہ وہبی ہوتی ہے ۔ اُس کی بناوٹ ہی اُس کامل ترقی پر ہوتی ہے ۔ اُس میں وہ ملکہ خلقی ہوتا ہے اور اس لئے جب وہ کسی ایسی بات پر غور کرتا ہے جو اخلاق سے یا یوں کہو کہ دین سے متعلق ہے ، اُس کے دل میں وہی بات پڑتی ہے جو نہایت سچی اور سیدھی ہے اور جو عین مرضی قانون قدرت کے بنانے والے کی ہے ۔ اُس القاء کے مختلف طریقے قانون قدرت کے

بموجب ہیں جن کو ہم دوسری زبان میں وحی اور الہام اور روح فی النفس کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں ۔

اس پہلے شخص اور پچھلے شخص میں ایک اور بھی فرق ہوتا ہے ۔ پہلے شخص کو جس نے وہ صفت بذریعہ کسب کے حاصل کی ہے ، ضرور ہے کہ اپنی معلومات کو جن کے ذریعہ سے اُس نے رفتہ رفتہ ترقی کی ہے ، اصطلاحات خاص اور کنایات اور اشارات موضوعہ میں ضبط کرے ، مگر اُس پچھلے شخص کو جسے اُس کا ملکہ خلقی اور فطری دیا گیا ہے ، اُس کی کچھ حاجت نہیں ہوتی اور اس تفرقے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلا شخص اپنے مقاصد اور اپنے ماحصل کو عام لوگوں کی عقل اور عام لوگوں کے خیالات کے موافق اُن کو سمجھا نہیں سکتا اور ہدایت عام کے منصب پر کھڑا ہونے کے لائق نہیں ہوتا اور یہ پچھلا شخص اُنہی دقیق مسائل کو عام لوگوں کے خیالات کے موافق اس طرح پر بیان کر دیتا ہے کہ سب کی تسلی ہوتی ہے اور نتیجہ میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا اور یہ ایک دوسری ضرورت ہے کہ دنیا کے لئے ایسے ہادی پیدا ہوں جن کو خلقی اور فطری ملکہ ترقی اخلاق کا اور منصب عام ہدایت کا حاصل ہو ، جن کو ہم دوسری زبان میں نبی یا پیغمبر یا رسول کہتے ہیں ۔

یہ بات جو ہم نے بیان کی کچھ خاص اخلاق ہی کے معلموں پر موقوف نہیں ہے ، بلکہ تمام علوم و فنون کے معلموں کا یہی حال ہے کہ کسی شخص میں کسی علم کے مناسب خدا تعالیٰ ایسا ملکہ رکھ دیتا ہے کہ وہ ملکہ دوسروں کو برسوں کی محنت میں نہیں ہوتا ، بلکہ نہیں حاصل ہو سکتا ۔ صرف فرق یہ ہے کہ وہ لوگ علوم و فنون کے معلم ہیں اور یہ پیغمبر معلم انسانی اخلاق اور مدبر انسانی روح کے ۔

ہماری اس تقریر سے لوگ یہ نتیجہ نکالیں گے کہ جس شخص کو اُس کامل ترقی کا ملکہ دیا گیا ہو وہ تو ضرور پیغمبر ہوگا اور جس میں اُس کامل ترقی کا ملکہ رکھا گیا ہو وہ اگرچہ پیغمبر نہ ہو گا مگر اُن اخلاق کو دریافت کر سکے گا جو پیغمبر بتاتے ہیں ، گو کہ ایسا شخص شاذ و نادر ہی کیوں نہ ہو ۔ بے شک جو تقریر ہماری ہے اُس سے اس نتیجہ کا نکلنا ہم کو تسلیم کرنا پڑے گا ، مگر اُنھی دو تفرقوں کے ساتھ ۔ ایک یہ کہ بذریعہ اکتساب کے اُس ترقی تک پہنچنا مشتبہ رہتا ہے اور دوسرے یہ کہ وہ ہدایت عام کے منصب کے لائق نہیں ہوتا جو اصلی منصب ہادی یا پیغمبر کا ہے ۔

ہمارا یہ اصول نہایت جچا ہوا ہے کہ انسان صرف بسبب عقل کے جو اُس میں ہے مکلف ہوا ہے ۔ پس جس بات پر وہ مکلف ہوگا ضرور ہے کہ وہ فہم انسانی سے خارج نہ ہو ، ورنہ معلول کا وجود بغیر علت کے لازم آتا ہے جو محال و ممتنع ہے ۔ پس جن اخلاق کے پکڑنے اور چھوڑنے پر انسان مکلف ہے وہ ضرور عقل انسانی سے خارج نہیں ۔ پس کسی شخص کا بذریعہ اکتساب کے اُن کو یا اُن میں سے بعض کو پا لینا نہ منافی ہدایت کے ہے ، نہ منافی رسالت کے اور یہی سبب ہے کہ متعدد اقوال اور اصول بعض حکماء کے بالکل مطابق اقوال و اصول انبیاء کے پائے جاتے ہیں اور ان باتوں سے انبیاء کی نبوت کی زیادہ تر تقویت ہوتی ہے ۔ ہاں ان نازک معاملوں میں تدبر درکار ہے ۔

اگر ایسے ہادیوں کا ہونا ضرور ہے تو ان کی تصدیق کی کیا صورت ؟

اکثر یہ جواب دیں گے کہ اعتقاد ، لیکن میں اُس کو لغو سمجھتا ہوں ، بلکہ اصل یہ ہے کہ اُس ہادی کی ہدایت سننے

والے چار قسم کے لوگ ہوتے ہیں ۔ ایک وہ جنھوں نے کلاً یا جزاً اصول قوانین قدرت پر آگاہی پائی ہے ۔ وہ تو بمجرد اس ہادی کی بات سنتے ہی پرکھ جاتے ہیں کہ بیشک یہ ہدایت اسی مخرج سے ہے جو انسان کا بانی ہے اور وہ فی الفور اس کی تصدیق کرتے ہیں ۔

دوسرے لوگ وہ ہیں جن کو خود تو اس درجہ تک پہنچنے کی قدرت نہ تھی ، مگر ایسا ملکہ ان میں تھا کہ سمجھائے سے سمجھ سکتے تھے ۔ پس وہ اس ہادی کی باتوں کو سنتے ہیں اور غور کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں اور ٹھیک پاتے ہیں اور اس پر یقین کرتے ہیں ۔

تیسرے وہ لوگ ہیں جن میں ایسا ملکہ ہی نہیں ہے ، مگر ان میں فطرتی سدھاوت سچائی اور ٹھیک اور سچ بات کا دل کو لگ جانا مخلوق کیا گیا ہے ۔ پس وہ لوگ گو اس بات کی کنہ کو نہیں سمجھتے ، مگر ان کے دل کو سچی لگتی ہے اور وہ اس کی تصدیق کرتے ہیں ۔

چوتھے وہ لوگ ہیں جو سمجھتے ہیں اور جانتے ہیں ، بخوبی بوجھتے ہیں اور یقین کرتے ہیں ، مگر غرور یا شرم یا نفسانیت سے اس کا اقرار نہیں کرتے ، یعنی ان پر ایمان نہیں لاتے اور یہ لوگ ٹھیک ابو جہل کے بھائی ہیں ۔

پانچویں وہ لوگ ہیں جن کو اصلیت سے کچھ غرض نہیں ہے ۔ اپنے باپ دادا کی رسم پر چلے جاتے ہیں اور اسی کو سچ جانتے ہیں ، اور اس ہادی کی بات کو نہیں مانتے ۔ یہ لوگ بالکل تیسری قسم کے لوگوں کی مانند ہیں ، صرف اتنا فرق ہے کہ وہ اپنی سدھاوت سے سیدھی راہ پر ہیں اور یہ اپنی سفاہت سے ٹیڑھی راہ پر ۔ واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم ۔

پس ان فرقوں میں اس سوال پر بحث کرنے والے وہی لوگ ہوسکتے ہیں جو پہلے اور چوتھے یا دوسرے فرقہ میں داخل ہیں اور ان کو ہم اس سوال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس ہادی کی نصیحتوں کا ہم قانون قدرت سے مقابلہ کریں گے اور بقدر اس زمانہ کے علم و عقل و تجربہ کے ان دونوں کے اصولوں کو تلاش کریں گے جو ابتداء یا بعد سمجھنے و سمجھانے کے دریافت ہوئے ہیں۔ اگر مطابقت پاویں گے تو یقین کریں گے کہ بلاشبہ وہ ہادی ہے اور وہ اسی مخرج سے ہدایت کرنے پر مامور ہے جو ہمارا اور اس ہادی کا دونوں کا بنانے والا ہے۔

ایک فرانسیسی عالم نے لکھا ہے کہ کوئی پیغمبر محمد رسول اللہ صلعم سے زیادہ صاف گو نہیں ہوا جس نے نہ کسی معجزے کا بہانہ کیا، نہ کسی ایسی بات کا دعویٰ کیا جو انسان کے نیچر سے باہر ہے، بلکہ یہ کہا کہ میں تو تم کو نصیحت کرنے والا ہوں، بری باتوں سے بچانا اور اچھی باتیں سکھانا چاہتا ہوں۔ پس یہی بزرگی محمد صلعم میں ایسی ہے جو کسی میں نہیں۔ بابی انت وامی یا رسول اللہ قال اللہ تعالی علی لسان نبیہ صلعم ''انما انا نذیر مبین''۔ ''انا بشر مثلکم یوحی الی انما الہکم الہ واحد''۔

اس مقام پر لوگوں کے دل میں یہ بحث آوے گی کہ اس فرقہ پنجم کی نجات یا درکات کا کیا حال ہوگا مگر اس مقام پر اس بحث کو ہم ملانا نہیں چاہتے، کیونکہ اس وقت صرف انبیاء کے آنے کی ضرورت اور اُن کی تصدیق کی علامت پر بحث ہے جس کا خاتمہ ختم رسالت کی بحث پر کرتے ہیں۔

کیا ایسی حالت میں ختم رسالت ہو سکتی ہے ؟

ہاں بلاشبہ، مگر مشکل یہ ہے کہ الفاظ کے عام مشہور

معنی آدمی کے دل کو شبہ میں ڈال دیتے ہیں ۔ اُس کو خیال نہیں رہتا کہ وہ عام لفظ اس خاص مقام پر کس مراد سے مستعمل ہوا ہے ۔ فرض کرو کہ ایک صندوقچہ تھا اور اُس میں گلاب کا نہایت خوشبودار ایک پھول رکھا تھا ۔ بہت لوگ کہتے تھے کہ اس میں گلاب کا پھول ہے ۔ اُس کی خوشبو سے اور نشانیوں سے سمجھاتے تھے ۔ بہت لوگ مانتے تھے ، بہت نہ مانتے تھے ۔ ایک شخص آیا اور اُس نے وہ صندوقچہ کھول کر سب کو وہ پھول دکھا دیا ۔ سب بول اٹھے کہ اب تو حد ہو گئی ، یعنی یہ بات ختم ہوگئی ۔ اب اس کے کیا معنی ہیں ؟ کیا یہ معنی ہیں کہ کوئی دوسرا شخص اس صندوقچہ کو نہیں کھولنے کا اور وہ پھول کسی کو نہیں دکھانے کا ؟ یہ مطلب سمجھنا تو محض بیوقوفی کی بات ہے ، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس امر کا ثابت کرنا کہ اس صندوقچہ میں پھول ہے ، ختم ہو گیا یا انتہا کو پہنچ گیا ، اب اس سے زیادہ کوئی نہیں کرسکتا ۔ پس یہی معنی ختم رسالت کے ہیں ۔

روحانی ترقی یا تہذیب کے باب میں جو کچھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرما گئے وہ حد یا انتہا اُس کی ہے اور اسی لئے وہ خاتم ہیں ۔ اب اگر ہزاروں لوگ ایسے پیدا ہوں جن میں ملکہ نبوت ہو ، مگر اُس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے ۔ رسول خدا صلعم نے ختم نبوت فرمایا ہے ، ملکہ نبوت کا ختم اور فیضان الٰہی کا خاتمہ نہیں فرمایا ، بلکہ اولیاء امتی کا نبیاء بنی اسرائیل کے لفظ سے اُس ملکہ نبوت کا تا قیامت جاری رہنا پایا جاتا ہے ، مگر نبوت کا خاتمہ ہو گیا جیسے کہ اُس پھول کے دکھا دینے سے اُس پھول کے اثبات کا خاتمہ ہو گیا تھا ۔ ہاں یہ بات دیکھنی باقی رہی کہ محمد رسول اللہ صلعم نے کیا کیا جس سے آن پر نبوت کا خاتمہ ثابت ہوتا ہے ۔

اس امر کی نسبت تقریر تو بہت لمبی ہے ، مگر میں اس کو ایک مختصر تقریر میں ختم کرنا چاہتا ہوں ۔ یہ امر بجائے خود تحقیق و ثابت ہو چکا ہے کہ یقین خدا کی وحدانیت کا اصلی ذریعہ انسان کی روحانی ترقی کا ہے یا دوسری زبان میں یوں کہو کہ باعث نجت آخروی ہے ۔ اس مسئلہ کو اس مقام پر مسلم قرار دیتا ہوں اور اس جگہ اس پر بحث کی ضرورت نہیں سمجھتا ۔ پس اب ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ وحدانیت ذات باری کی نسبت خاتم المرسلین نے کیا کیا ۔

ہم کو یہ بتایا کہ وہ ہستی مطلق یا علۃ العلل واحد فی الذات ہے ۔ وحدت فی الذات ایک ایسا مسئلہ ہے کہ تمام دنیا کے اہل مذاہب اس کو تسلیم کرتے ہیں ۔ عیسائی جو تثلیث کو مانتے ہیں وہ بھی وحدت فی الذات کے قائل ہیں ۔ پس یہ تو کچھ نئی بات یا کچھ بڑی بات (اگرچہ فی نفسہ بڑی ہے) نہ تھی ۔

اسی کے ساتھ ہم کو یہ بھی بتایا کہ وہ ہستی مطلق صفات میں بھی واحد ہے ۔ یہ مسئلہ وحدت فی الصفات کا کسی قدر پہلے مسئلہ سے زیادہ ترقی کیا ہوا تھا ، کیونکہ اگرچہ دنیا میں ایسے بہت سے مذاہب و ادیان ہیں جو مشرک فی الصفات ہیں ، الا ایک آدھ مذہب ایسا بھی تھا جو وحدت فی الصفات کو بھی مانتا تھا ۔

تیسری بات جو ہمارے پیغمبر نے ہم کو بتائی وہ مسئلہ فی العبادت کا ہے ، یعنی وہ دل کا تذلل اور ان ارکان ظاہری کا ادا جو خاص اپنے خدا کے لئے ہے وہ کسی دوسرے کے لئے نہ کرنا ۔ یہ وہ بھید تھا جو کسی نے نہیں بتایا تھا اور جس کے بغیر در حقیقت اگر توحید ناقص، نہ تھی تو پوری بھی نہ تھی ۔ پس ان تین وحدتوں کی ہدایت سے جن کو ہم :

(۱) وحدت فی الذات
(۲) وحدت فی الصفات
(۳) وحدت فی العبادت

سے تعبیر کرتے ھیں ، ایمان وحدت ذات باری پر مکمل ھو گیا اور خدا نے کہہ دیا ''الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الا سلام دینا'' اور اسی کے ساتھ در حقیقت نبوت بھی یعنی تعلیم وحدتِ باری بھی ختم ھو گئی جو اصل اصول نجات یا روحانی ترقی کا ھے - پس اب جو لوگ وحدانیت خدا کی ھدایت کریں گے یا کرتے ھیں اس سے زیادہ کوئی بات نہیں کر سکتے اور جو لوگ ان تینوں وحدتوں پر یقین کریں گے بلاشبہ مسلمان اور پورے موحد ھوں گے ، کیونکہ ان تینوں وحدتوں پر یقین کرنا اصلی اسلام ھے اور تینوں وحدتوں پر یقین کرنے والا اپنا نام جو چاھے سو رکھے ، مگر در حقیقت وہ مسلمان اور بڑے سچے مسئلہ اسلام کا پیرو ھے ۔ ھاں اس قدر بے شک ھے کہ اسلام ھی سے اس مسئلے کو سیکھ کر اور اس پر یقین لا کر اگر اپنے تئیں مسلمان نہیں کہتا اور اپنا دوسرا نام رکھتا ھے تو وہ مسلمان توخواہ نخواہ ھی ھے مگر ناشکر مسلمان ھے ۔ کیا عمدہ بات ھے کہ جب کسی جاھل سے پوچھتے ھیں کہ مسلمان ھو ؟ تو وہ کہتا ھے کہ شکر الحمد اللہ ۔ پس ھم چاھتے ھیں کہ جو لوگ وحدت ذات باری کے بجمیع صفات کمال کے قائل ھین اور

(۱) شرک فی الذات
(۲) شرک فی الصفات اور
(۳) شرک فی العبادت

سے بری ھیں وہ اسلام کے شکر گذار بنیں اور اپنے تئیں مسلمان کہیں

اور اُس سچے پیغمبر محمد رسول اللہ صلعم پر ایمان رکھیں جس کے سبب سے اس وحدانیت کامل کو ہم نے پایا ہے۔

اللّٰھم صل علی النبی المطہری
شفیع الوریٰ فی یوم بعث و محشری

الاسلام هو الفطرت و الفطرت هی الاسلام

(تہذیب الاخلاق بابت ۱۲۹۶ ھ صفحہ ۱۴ تا ۴۵)

کیا نیچری ہونا شرع کی رو سے منع ہے ؟ یا مباح ؟ جائز یا واجب ؟ یہ مسئلہ اس زمانہ کے علوم کے مروج ہونے سے زیر بحث ہے ۔

اگر نیچری ہونے میں بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ موجودات عالم اور ان کے باہمی تعلقات پر اور اُن تعلقات سے جو نتائج حقہ پیدا ہوتے ہیں اُن پر غور و فکر کی جاوے اور ان کی دلالت اور ہدایت سے ان کے صانع کا یقین کیا جاوے کیونکہ موجودات کی صنعت اُس کے صانع پر دلالت کرتی ہے اور جس قدر زیادہ اور کامل علم صنایع کا ہوتا ہے اُسی قدر صانع کی معرفت کامل ہوتی ہے ، تو تو شرع میں نیچری ہونے کی ہدایت ہے ۔ خدا نے قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ "اولم ینظروا فی ملکوت السمٰوات والارض وما خلق اللہ من شیئی" اس آیت سے صاف صاف نیچری ہونے کا حکم پایا جاتا ہے ۔ پھر خدا تعالیٰ نے ابراہیم کے نیچری ہونے کی بزرگی کو بتایا جہاں فرمایا "وکذالک نری ابراہیم ملکوت السمٰوات والارض" پھر اس نیچری ہونے کی بزرگی کے بیان ہی پر بس نہیں کیا بلکہ اس کا حکم بھی دیا جہاں یوں کہا کہ "افلاینظرون الی الابل کیف خلقت والی السماء کیف رفعت والی الجبال کیف نصبت والی الارض کیف سطحت" ۔

پھر ایک جگہ فرمایا ''الذین یتفکرون فی خلق السموات والارض'' علاوہ اس کے اس قسم کی بہت سی آئتیں ھیں - جن میں نیچری ھونے کی ھدایت ھے - ''نیچر'' جس کو خدا نے ''فطرت'' کہا اسلام کا دوسرا نام ھے - اسلام ایسا سیدھا سادا بے کھسر وسیع مذھب ھے کہ لا مذھبی بھی جو لوگوں نے اپنے خیال میں سمجھ رکھی ھے درحقیقت اسلام ھی کا ایک نام ھے - عدم محض کا تو وجود نہیں ھے - پس لا مذھب بھی کوئی مذھب رکھتا ھوگا اور وھی اسلام ھے - مذھب اُن رسوم و قیود سے ممیز ھوتا ھے جن سے ھر ایک مذھب مقید و ممیز ھے - اُن قیود و ممیزات کو نہ ماننا لا مذھبی کہی جاتی ھے پھر اگر تمام جہان کے مذاھب کی اُن قیود و ممیزات کو جن سے ایک مذھب دوسرے سے ممیز ھوا ھے نکال ڈالو ، تو بھی کوئی ایسی چیز باقی رھے گی جو بلا تخصیص ھوگی - یعنی اس کی تخصیص مذھباً دون مذھب نہ ھوگی اور وھی لا مذھبی ھوگی اور وھی عین اسلام ھی اور وھی عین نیچر اور عین فطرت -

اسلام کے اصلی اصولوں کے موافق نہ اُن اصولوں کے جن کو علماء نے قرار دیا ھے وہ شخص جو نہ کسی نبی کو مانتا ھو نہ کسی اوتار کو - نہ کسی کتاب الہامی کو اور نہ کسی حکم کو جو مذاھب میں فرض و واجب سے تعبیر کئے گئے ھیں اور صرف خدائے واحد پر یقین رکھتا ھو کون ھے ؟ ھندو ھے ؟ نہیں - زر تشی ھے ؟ نہیں - موسائی ھے ؟ نہیں - عیسائی ھے ؟ نہیں - محمدی ھے ؟ نہیں - پھر کون ھے ؟ مسلمان - گو ھم نے ایسے شخص کے محمدی ھونے سے انکار کیا مگر اس کا محمدی ھونا ایسا ھی لازم ھے جیسے کہ اس کا مسلمان ھونا - کیونکہ انھی کی بدولت وہ مسلمان کہلایا ھے - پس وہ بھی درحقیقت محمدی ھے پر نا شکرا

مہدی جیسے ہمارے زمانے میں بعض فرقے ہیں جو غالباً توحید ذات باری پر بکمالہ یقین رکھتے ہیں۔ اگر کہو کہ وہ کافر ہیں تو غلط ہے کیونکہ کافر تو نجات نہیں پانے کا۔ مگر موحد سے تو خدا نے نجات کا وعدہ کیا ہے جہاں فرمایا ہے " و قالوا لن یدخل الجنۃ الا من کان ہودا او نصاریٰ تلک امانیہم قل ہاتوا برہانکم ان کنتم صادقین ۔ بلیٰ من اسلم وجہہ للہ و ہو محسن فلہ اجرہ عند ربہ و لا خوف علیہم ولا ہم یحزنون۔ (سورۃ الم بقرہ آیت ۱۰۵ و ۱۰۶) اور پھر ایک جگہ فرمایا " ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء و من یشرک باللہ فقد افتریٰ اثما عظیما (سورۃ النساء آیت ۵۱) اور محمد رسول اللہ صلعم نے فرمایا " من شہد ان لا الہ الا اللہ مستیقنا بہا قلبہ فدخل الجنۃ " پس جو شخص اس کلمہ پر یقین رکھتا ہے وہ بلا شبہ مسلمان و مہدی ہے۔

جن لوگوں کی نسبت کہا جاتا ہے کہ خدا کے وجود کے بھی قائل نہیں ہیں میں تو اُن کو بھی مسلمان جانتا ہوں۔ اول تو یہ کہنا کہ وہ خدا کے وجود کے قائل نہیں ہیں غلط محض ہے خدا کے وجود پر یقین کرنا انسان کا امر طبعی ہے۔ کوئی دل اس سے خالی نہیں کیا سچ فرمایا ہے اُس نے جس نے انسان کا دل بنایا کہ " ولہ اسلم من فی السموات والارض طوعاً و کرھاً و الیہ یرجعون " (سورۃ آل عمران آیت ۷۷) دوسرے یہ کہ خدا کے وجود کا انکار اُن پر تہمت ہے۔ اُن کا قول یہ نہیں ہے کہ خدا نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی دلیل اُس کے ثبوت کی نہیں ہے۔ پس یہ انکار انکار وجود نہیں ہے بلکہ انکار علم دلیل سے ہے اور بلحاظ امر طبعی ان کا دل وجود باری کا

مصدق ہے اور شرک سے بری ہیں ۔ پھر اہل جنت ہونے میں کیا باقی رہا ۔

اگر ہم کو طعنہ دیا جاوے کہ ہم موحد کو ناجی سمجھتے ہیں یا زانی اور سارق کو بھی نجات سے محروم نہیں رکھتے تو یہ طعنہ درحقیقت ہم پر نہیں ہے ۔ کیونکہ ہم تو دل سے ان لفظوں پر اور ان لفظوں کے کہنے والے پر کہ ”و ان زنی و ان سرق علی رغم انف ابی ذر“ دل سے یقین رکھتے ہیں اور نہایت دل سے پکار کر کہتے ہیں کہ من قال لا الہ الا اللہ فقد دخل الجنۃ و ان زنی و ان سرق علی رغم انف فلان و فلان ۔

ہماری اس گفتگو سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ہم زنا کو برا نہیں سمجھتے اور چوری کو جائز قرار دیتے ہیں اور لوگوں کو ہر قسم کے اعمال بد کی جرأت دلاتے ہیں یا کسی کام کو بد نہیں سمجھتے یہ انہی لوگوں کے بد خیالات ہیں جو ایسا نتیجہ نکالتے ہیں ۔ جبکہ ہماری سمجھ میں اعمال قبیح فطرت کی رو سے قبیح ہیں اور اعمال حسنہ فطرت کی رو سے حسن ہیں تو کبھی قبیح حسن اور حسن قبیح نہیں ہو سکتے اور کسی سچے ہادی کا حکم بھی اُن کے برخلاف نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی اُن کو تبدیل کر سکتا ہے ۔ تو ہم تو قبیح کو حسن اور حسن کو قبیح سمجھ ہی نہیں سکتے ہاں شاید وہ لوگ جو کسی کام کو صرف اس وجہ سے کہ ماموز بہ ہی حسن اور صرف اس وجہ سے کہ ممنوع عنہ ہی قبیح سمجھتے ہیں اس دھوکے میں پڑ جاویں تو کچھ تعجب نہیں ۔

خیر ہمارا قول صحیح ہو یا غلط ۔ جس حدیث پر ہم نے استدلال کیا ہے اور اس کی صحت قرآن مجید کی آیتوں سے ہو سکتی ہے ، اس کی نسبت کیا کہا جاوے گا ۔ اگر وہ فرمودہ رسول خدا

صلعم ہے تو اس کے انکار کی کیا وجہ ہے - قبول کرو کہ حضرت عمرؓ نے صلاح دی ہو کہ خدا کے اس حکم کو مشہور کرنا مصلحت نہیں ہے - خدا نے نا سمجھی سے جاری کر دیا ہے لوگ اسی پر تکیہ کر بیٹھیں گے اور اعمال کو چھوڑ دیں گے - اور نعوذ باللہ منہا آنحضرت صلعم نے تبلیغ رسالت کو چھوڑ کر حضرت عمرؓ کی صلاح کو مان لیا ہو تو بھی اُس سے جو حقیقت حکم الٰہی کی تھی وہ تبدیل نہیں ہو سکتی اور وہ حقیقت یہی ہے کہ ''من قال لا الہٗ الا اللہ مستیقنا بہا قلبہ فدخل الجنۃ '' اصل بات یہ ہے کہ توحید ذات باری پر یقین کرنا اسلام ہے اور باعث نجات - نہ ہمارا یہ مدعا ہے کہ لوگ انبیاء سے انکار کریں نہ ہمارا یہ منشاء ہے کہ لوگ کتب الہامی کو نہ مانیں - نہ ہمارا یہ مقصد ہے کہ لوگ پابندی احکام شریعت کو چھوڑ دیں بلکہ ہمارا یہ مطلب ہے کہ تمام موحد مسلم و ناجی ہیں - پھر جو کوئی چاہے اپنے خیالات فاسد سے ہمارے اس قول کے اور کچھ معنی قرار دے لے -

ہم نے بہت سے اہل مذاہب اور شریعت پر چلنے والوں کو بھی دیکھا ہے اور ایسے تعلیم یافتہ و تربیت یافتہ لوگوں کو بھی دیکھا ہے جن کو لا مذہب عرفی اعتبار سے کہا جا سکتا ہے - ہم نے ان پچھلوں کو اُن پہلوں سے ہزار درجہ زیادہ نیک اور ایمان دار پایا ہے - پہلے کو نہ برائی کے برائی ہونے کا دلی یقین ہوتا ہے نہ بھلائی کے بھلائی ہونے کا - وہ سمجھتا ہے کہ وہ چیز اس لیے بری ہے کہ بری کہی گئی ہے اور یہ چیز اس لیے اچھی ہے کہ اچھی کہی گئی ہے - اُس کے دل پر کوئی لا زوال اثر اس کا نہیں ہوتا - برخلاف اس کے اس پچھلے شخص کو برائی کے برا ہونے کا اور بھلائی کے بھلا ہونے کا دل سے یقین ہوتا

ہے جو کسی طرح زائل نہیں ہو سکتا اور اسی لیے اعمال اور برتاؤ میں اور نیکی میں یہ پچھلا شخص پہلے سے ہزار درجہ زیادہ نیک ہوتا ہے۔

پہلا شخص اس برائی کو کسی حیلہ سے چھپا کر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ایک بے گناہ معصوم عورت کو حیلہ سے بھگا کر لے آتا ہے۔ لوگوں کا مال حیلہ سے کھا لیتا ہے۔ جن کاموں کو اس نے اوپری دل سے ناجائز سمجھ رکھا ہے ان کے جائز کرنے کے لیے سینکڑوں حیلے پیدا کرتا ہے اور کتب فقہ میں دفتر کے دفتر کتاب الحیل کے لکھ دیتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ تمام مذاہب میں جو لوگ زیادہ مقدس گنے جاتے ہیں خواہ وہ یہودی مذہب کے ربی کاہن ہوں یا عیسائی مذہب کے پوپ یا ہندو مذہب کے گرو یا مسلمانی مذہب کے مولوی۔ اکثر ان میں کے مکار و دغا باز و فریبی و ریا کار دکھائی دیتے ہیں۔ یقولون مالا یفعلون ان کا ٹھیٹ مذہب ہوتا ہے۔ خدا کو دھوکا دیتے ہیں ہر حیلہ سے ہوائے نفس کو پورا کرتے ہیں اور اپنا دوزخ بھرتے ہیں۔

پچھلا شخص سیدھا سادا آدمی ہوتا ہے۔ برائیوں کو دل سے برا جانتا ہے۔ حتی المقدور ان سے بچنے کی کوشش کرتا ہے اس کامل یقین پر کہ وہ درحقیقت برے ہیں ان کو کسی حیلہ سے اچھا بنا لینا نہیں چاہتا۔ وہ کسی عورت کو حیلہ سے بھگا لانے کو بے گناہ نہیں سمجھتا۔ وہ بد نظر کو آنکھ کا گناہ۔ زبان سے فریبی باتیں کہہ کر بہکانے کو زبان کا گناہ۔ ہاتھ سے چھونے کو ہاتھ کا گناہ۔ ظاہر میں وعظ کے حیلہ سے مکر اور نیت سے کسی کے گھر جانے کو پاؤں کا گناہ سمجھتا ہے کسی برے کام کو کسی حیلہ سے اچھا ہو جانے کا اس کو یقین نہیں ہوتا۔ ہاں

وہ بھی برے کام کرتا ہے مگر اُس کا دل ہمیشہ رنج کرتا ہے اور وہ یقین سمجھتا ہے کہ میں نے برا کیا - مگر وہ پہلا شخص اپنے حیلوں کے بھروسہ اس کو برا نہیں سمجھتا اور اُس کی برائی اُس کے دل میں نہیں رہتی - نہ خدا سے شرم کرتا ہے اور نہ دنیا سے - مسجد کے غسل خانہ میں نہا کر داڑھی پھٹکار ، عمامہ باندھ ، کرتا پہن ، چاند سا منہ لے کر ممبر پر وعظ کو آن بیٹھتا ہے اور نہایت قرأت سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھتا ہے اور بالکل خیال نہیں کرتا کہ جس سے پناہ مانگتا ہے وہ تو ممبر ہی پر ہے -

نیچری کافر ہوں یا لا مذہب یا بد مذہب مگر وہ ایسے مذہب کو جیسا کہ ممبر پر اعوذ باللہ پڑھنے والے کا ہے پسند نہیں کرتے ہیں - وہ یقین کرتے ہیں کہ فطرت اور اسلام ایک چیز ہے - جو چیز کہ بری ہے وہ فطرت کی رو سے بری اور جو اچھی ہے وہ فطرت کی روح سے اچھی ہے اور اس لیے اسلام نے جن چیزوں کو اچھا یا برا بتایا ہے وہ وہی ہیں جو فطرت کی رو سے اچھی یا بری ہیں - پس وہ بری چیزوں سے بچنے کی ان کو یقینی برا مان کر اور اچھی چیزوں کے حاصل کرنے کی ان کو یقینی اچھا جان کر کوشش کرتے ہیں اور ٹھیٹ مسلمان اور سچے تابعدار سچی شریعت کے ہوتے ہیں - گناہ بھی کرتے ہیں اور گنہگار بھی ہوتے ہیں مگر دغا باز اور مکار اور ریاکار نہیں ہوتے -

حافظا می خورو رندی کن و خوش باش ولے
دام تزویر مکن چوں دگراں قرآں را

مذہبی خیال

زمانہ قدیم اور زمانہ جدید کا

(تہذیب الاخلاق بابت ۱۲۹۶ھ - صفحہ ۶۰ تا ۶۲)

جس طرح کہ قدیم و جدید فلسفہ کے اصول میں تبدیلی ہوئی ہے ہم دیکھتے ہیں کہ اسی طرح مذہبی اصول قدیم و جدید میں بھی تبدیلی واقع ہوئی ہے - زمانہ قدیم سے ہماری اصلی مراد زمانہ ما قبل سنہ نبوی سے ہے - لیکن چونکہ اہل اسلام بہت جلد اسی زمانہ میں پھر چلے گئے اور زمانہ جدید کی روشنی سے آنکھ بند کرلی اس لیے بمجبوری ہم کو زمانہ قدیم کی وسعت آخر سنہ ۱۳۰۰ نبوی تک بڑھانی پڑی -

مذہبی اصول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا برتاؤ اور عمل در آمد قدیم زمانہ میں کس خیال پر مبنی تھا اور اس زمانہ میں جو لوگ مذہبی خیالات پر بحث کرتے ہیں وہ اس کا برتاؤ کس خیال پر قرار دیتے ہیں - اگرچہ میں یقین کرتا ہوں کہ ٹھیٹ مذہب اسلام اور بانی اسلام علیہ السلام کی یہی ہدایت تھی جس کا خیال چودھویں صدی نبوی کے شروع میں پیدا ہوا یا بلا خوف لومۃ لائم کے لوگوں نے بیان کیا - مگر میں اس آرٹیکل میں فریقین کی دلیلوں سے کچھ بحث کرنی نہیں چاہتا - بلکہ صاف طور سے دونوں خیالوں کے اختلاف کو بتاتا ہوں اور اس بات کا تصفیہ کہ ان دونوں میں سے کون سا

خیال ٹھیٹ اسلام کے مطابق ہے ، پڑھنے والوں کی رائے پر چھوڑتا ہوں -

قدیم اصول مذہبی یہ ہے کہ - انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے -

جدید اصول یہ ہے کہ - مذہب انسان کے لیے پیدا ہوا ہے -

قدیم اصول یہ ہے کہ انسان جہاں تک ہو سکے نفس کشی کرے اور اپنی خوشیوں اور خواہشوں کو معدوم کر دے -

جدید اصول یہ ہے کہ انسان اپنی تمام خوشیوں اور خواہشوں کو زندہ رکھے اور اُن کو ان اصولوں پر استعمال کرے جو اصول کہ ان کے پیدا کرنے والے نے اُن کے استعمال کے لیے پیدا کئے ہیں -

قدیم اصول یہ ہے کہ تزکیہ نفس انسانی کو لازم ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نفس انسانی ناپاک ہے اُس کو آلائشوں سے پاک کرنا چاہئے -

جدید اصول یہ ہے کہ نفس انسانی خود پاک ہے اور اُس کام کی قابلیت رکھتا ہے جو اُس سے لیا جاوے -

قدیم اصول یہ ہے کہ انسان گوشہ نشینی اور مجاہدات اور کم خوابی اور کم خوراکی سے اُس مضغہ گوشت میں جو بشکل صنوبری سینہ میں بائیں طرف ہے ایک قسم کی حرکت اور شورش پیدا کرے اور بجز استغراق ذات مبداء کے سب کو یہاں تک کہ اپنے آپ کو بھی بھلا دے -

جدید اصول یہ ہے کہ ایسا کرنا اپنے میں ایک مرض کا جس کو مالیخولیا کہتے ہیں پیدا کرنا ہے - دل کو (اگر اس کو مبداء کاموں کا فرض کیا جاوے) ایسی حالت پر رکھنا چاہئے جس سے وہ کام جس کے لیے پیدا ہوا ہے انجام ہو سکیں -

قدیم اصول یہ ہے کہ دنیا و ما فیہا سے تعلق قطع کرنا اور صرف ذات مبداء سے تعلق رکھنا چاہئے ۔

جدید اصول یہ ہے کہ ایسا کرنا خالق کی مرضی کے برخلاف ہے ۔ دنیا اور جو کچھ اُس میں ہے انسان کے فائدہ کے لیے بنائی ہے ۔ پس انسان کو اُسے قبول کرنا اور اُسی میں ذات مبداء سے تعلق رکھنا چاہئے ۔

قدیم اصول یہ ہے کہ نعمائے دنیا میں سے صرف اُسی قدر پر قناعت کرنی چاہئے کہ جو سد رمق اور دفع خرو برد کو کافی ہو ۔

جدید اصول یہ ہے کہ تمام نعمائے دنیا کو شکر المنعمہ کام میں لانا چاہئے ۔

قدیم اصول یہ ہے کہ تقدیر پر بھروسہ کرنا اور اُس پر شاکر رہنا چاہئے ۔

جدید اصول یہ ہے کہ تقدیر اُس امر کا نام ہے جو واقع ہو جاوے اور قبل وقوع اُس کے منتظر رہنا خدا کی حکمت کو جو سعی و تدبیر میں ہے باطل کرنا ہے اور بعد وقوع اُس کو برداشت نہ کرنا ناشکری کرنا ہے ۔

قدیم اصول یہ ہے کہ خدا کو اندھیری رات میں آنکھ بند کر کے ڈھونڈنا چاہئے ۔

جدید اصول یہ ہے کہ خدا کو آنکھیں کھول کر روشنی میں اور موجودات پر توجہ کرنی اور اُن کے حقائق و منافع دریافت کرنے سے ڈھونڈھنا چاہئے ۔

قدیم اصول یہ ہے کہ خدا کی عظمت و قدرت اس میں ہے کہ وہ پانی سے آگ اور آگ سے پانی کا کام لے سکتا ہے ۔

جدید اصول یہ ھے کہ اس میں خدا کی قدرت اور اُس کی عظمت اور صنعت میں بٹا لگتا ھے ۔

قدیم اصول یہ ھے کہ اللہ اللہ کہنا اور تسبیح و تہلیل کرنا خدا کا یاد کرنا ھے ۔

جدید اصول یہ ھے کہ خدا کی صنائع سے اُس کی یاد کا دل میں آنا خدا کا یاد کرنا ھے ۔

قدیم اصول یہ ھے کہ تسبیح و تہلیل عبادت ھے ۔

جدید اصول یہ ھے کہ انسان کو خدا کی صنائع کو کام میں لانے کے لائق کرنا یا خدا کے صنایع سے انسان کو فائدہ مند کرنا عبادت ھے ۔

قدیم اصول یہ ھے کہ تزکیہ نفس نفسانی خواھشوں کا دل سے دور کرنا ھے ۔

جدید اصول یہ ھے کہ انسان کے دل کو نیکی پر مائل کرنا تزکیہ نفس ھے ۔

قدیم اصول یہ ھے کہ قرآن مجید میں شفا بھی ھے ۔

جدید اصول یہ ھے کہ امراض روحانی کے لیے نہ امراض جسمانی کے لیے ۔

قدیم اصول یہ ھے کہ قرآن تلاوت کے لیے ھے ۔

جدید اصول یہ ھے کہ نصیحت پکڑنے اور عمل کرنے کے لیے ۔

قدیم اصول یہ ھے کہ ایک کے عمل کا ثواب دوسرے کو پہنچتا ھے ۔

جدید اصول یہ ھے کہ ایک کا کھایا دوسرے کے پیٹ میں نہیں جاتا ۔

قدیم اصول یہ ھے کہ مرے ھوؤں کی ارواحیں زندوں کو فائدہ پہنچاتی ھیں ۔

جدید اصول یہ ہے کہ خود آن کا خیال ہی آن پر اثر کرتا ہے ۔

قدیم اصول یہ ہے کہ معجزوں سے انبیاء کی تصدیق ہوتی ہے ۔

جدید اصول یہ ہے کہ نیچر سے ہوتی ہے ۔

قدیم اصول یہ ہے کہ مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دینی اور دنیوی دونوں کاموں سے متعلق ہے ۔

جدید اصول یہ ہے کہ مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے ۔

قدیم اصول یہ ہے کہ علوم حکمیہ مذہب کو سست کر دیتے ہیں ۔

جدید اصول یہ ہے کہ علوم حکمیہ سچے مذہب کی سچائی ظاہر کرتے ہیں ۔

قدیم اصول یہ ہے کہ نیکی یا عبادت حور و قصور و بہشت کے ملنے اور دوزخ کے عذاب سے بچنے کے لیے یا خدا کی رضا مندی کے لئے اور آس کی خفگی سے بچنے کے لیے کرنی چاہئے ۔

جدید اصول یہ ہے کہ ہمارے نیچر کا مقتضا ہی یہی ہے کہ ہم کو نیک ہونا چاہئے ۔

اسی طرح اور بہت سے اصول جدید ہیں جو اصول قدیم سے مختلف ہیں ۔ پرانے اسکول کے پڑھے ملا اپنی قدیم لکیر پر فقیر ہیں ۔ اس زمانہ کے جوان تعلیم یافتہ ان جدید اصول پر مرتے ہیں ۔ ملا ان کی تکفیر کرتے ہیں اور یہ جوان آن کو یہ جواب دیتے ہیں :-

من احسن وجہہ للہ و ہو محسن فلہ اجرہ عند ربہ ولا خوف علیہم ولا ہم یحزنون ۔

ھوالموجود

(تہذیب الاخلاق بابت ربیع الثانی ۱۲۹۷ھ)

یہ کہتے تو سب ھیں مگر جب پوچھو کہ وہ کون ھے تو حیران رہ جاتے ھیں ۔ سب سے اچھے اور پختہ ایمان والے جن کے یقین میں کبھی شک نہیں آنے پاتا وہ ھیں جو بے دلیل اس پر یقین کرتے ھیں ۔ یہی لوگ ھیں جو سچے اور پکے مسلمان ھیں گو انہوں نے بے سمجھے ایک بات پر یقین کیا ھے جس طرح کہ اور بہت سے لوگوں نے بے سمجھے ان کے یقین کے برخلاف یقین کیا ھے ۔ مگر ان کی خوش قسمتی تھی کہ جس پر انہوں نے یقین کیا وھی سچی بات اور سیدھی راہ تھی ۔ حقیقت میں بے جانے اور بن سمجھے یقین چنیں اور چناں کرنے والوں کے یقین سے بہت زیادہ مستحکم اور مضبوط ھوتا ھے ۔

جاھلوں کے گروہ میں سے ایک کٹ ملا اپنے وعظ میں بیان کرتا ھے کہ امام فخرالدین رازی کے پاس ان کے مرتے وقت شیطان آیا اور پوچھا کہ کس دلیل سے تم نے خدا کو جانا ۔ رازی نے بہت سی دلیلیں بیان کیں ۔ شیطان نے ان سب کو توڑ دیا قریب تھا کہ رازی خدا کے منکر ھو کر کافر مریں اتنے میں ان کے پیر کی روح مجسم ھو کر آئی اور کہا کہ کم بخت یہ کہہ کہ خدا کو بے دلیل پہچانا ۔ جب یہ کہا تو شیطان بھاگ گیا اور امام رازی کا پیر کی مدد سے خاتمہ بالخیر ھوا ۔ اس قسم کے وعظ ان لوگوں کے دلوں پر ایسا قوی اثر کرتے ھیں کہ بڑی سے بڑی دلیل سے بھی نہیں ھو سکتا ۔ وہ سمجھتے

ھیں کہ خدا ایسی چیز نہیں جو دلیل سے پہچانا جاوے اس کو بے دلیل کے لیے ماننا چاھئے -

مگر جب انسان اس درجہ سے آگے بڑھتا ھے تو یقین کے لیے اس کو استدلال کا راستہ ملتا ھے جس میں ھزاروں ٹھوکریں اور بے شمار دشوار گزار گھاٹیاں ھیں - ھاں اس میں کچھ شک نہیں کہ جو کوئی سلامتی سے اس رستہ کو طے کر جاوے اور منزل مقصود تک پہنچ جائے تو اسی کے یقین پر یقین کا اطلاق ھوتا ھے - بن بوجھے یقین اور بوجھے یقین میں ایسا ھی فرق ھے جیسا کہ ظلمت و نور اور جہل و علم میں ھے -

علمائے اسلام نے اس رستہ کے طے کرنے اور لوگوں کے لیے ھموار کرنے میں نہایت کوشش کی ھے اور اپنی دانست میں اس رستہ کو نہایت صاف ھموار کر دیا ھے - مگر بعض لوگ کہتے ھیں کہ وہ اب تک نا ھموار و دشوار گذار ھے - علماء اسلام کی دلیلوں کا بڑا مخالف انھی میں کا ایک شخص ھے جو ابن کمونہ کے لقب سے مشہور ھے - اس نے جو شبہ علماء اسلام کی دلیلوں پر کیا ھے وہ شبہ شیطانیہ کے نام سے مشہور ھے - امام فخرالدین رازی نے اس کے بہت سے جواب دئے جو پورے نہیں ھوئے اور اسی پر کٹ ملاؤں نے شیطان کی اور امام رازی کی وہ کہانی بنائی ھے جو ھم نے اوپر بیان کی اور اسی پر مولانا روم نے فرمایا ھے -

گر مدار دیں بہ استدلالے بدے - فخر رازی راز داردیں بدے

اس زمانہ کے مسلمانوں نے بھی جو دین اللہ اور فطرت اللہ کے ایک معنی سمجھتے ھیں اور یہ دعویٰ کرتے ھیں کہ ٹھیٹ اسلام نیچر کے مطابق ھے اس دشوار گذار راستہ میں قدم رکھا ھے اور اس آرٹیکل میں ھمارا مقصود خدا کے وجود پر ان نیچریوں کی دلیلوں کا بیان کرنا ھے -

وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود یا علۃ العلل یعنی ذات باری کی نسبت تین طرح سے بحث ہوتی ہے ۔ ایک اُس کے وجود سے کہ وہ موجود ہے ۔ دوسرے اُس کی ازلیت سے یعنی موجودہ زمانہ سے گذشتہ زمانہ کی طرف کتنے ہی اوپر چلے جاؤ تو اس کو انتہا نہ ہوگی تیسرے اس کی ابدیت سے ۔ یعنی موجودہ زمانہ سے آئندہ زمانہ کی طرف کتنی ہی دور چلے جاؤ اُس کو انتہا نہ ہوگی ۔ پس نیچری واجب الوجود کو موجود اور ازلی و ابدی مانتے ہیں ۔

اُن کی دلیل یہ ہے کہ لا آف نیچر یعنی قانون قدرت و آئین فطرت کی رو سے تمام موجودات عالم میں جہاں تک کہ انسان کو رسائی ہوئی ہے ایک سلسلہ علت و معلول کا نہایت استحکام سے پایا جاتا ہے ۔ جو شے موجود ہے وہ کسی علت کی معلول ہے اور وہ علت کسی دوسری علت کی معلول ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح پر چلا جاتا ہے اور ایسے سلسلہ کا نیچر کی رو سے کسی علۃ العلل پر ختم ہونا ضرور ہے جس کا ثبوت خود لا آف نیچر سے پایا جاتا ہے اور وہ لا آف نیچر یہ ہیں :-

(۱) علت و معلول کے وجود میں خواہ خارجی ہوں یا ذہنی تقدم و تاخر لازمی ہے یعنی علت مقدم ہوگی اور معلول اس کے بعد ۔

(۲) معلول کا وجود بغیر وجود علت کے نہیں ہوتا ۔

(۳) جب تک علت موجود بالفعل نہ ہو معلول بھی موجود بالفعل نہ ہوگا ۔

(۴) علت و معلول کے سلسلہ کو اپنے وجود کے لیے امتداد یعنی زمانہ لازمی ہے جس کے منبب سے علت و معلول پر تقدم وتاخر یا قبلیت و بعدیت کا اطلاق فی الذہن یا فی الخارج ہوتا ہے ۔

(۵) علت و معلول کے سلسلہ غیر متناھی کو اپنے وجود کے لیے استداد یعنی زمانہ بھی غیر متناھی لازم ھے ۔

(٦) غیر متناھی متناھی میں نہیں سما سکتا ۔

یہ تمام لاء آف نیچر ھیں جو بیان ھوئے ۔ انہی سے واجب‌الوجود کا وجود ثابت ھوتا ھے ۔ کیونکہ جس وقت ھم عالم کو موجود کہتے ھیں تو اس وقت زمانہ کو موجودہ زمانہ تک محدود کر دیتے ھیں پس اگر اُس وقت ھم یہ کہیں کہ عالم میں سلسلہ علت و معلول کا غیر متناھی ھے تو یہ کہنا خلاف لاء آف نیچر کے ھے کیونکہ غیر متناھی متناھی میں نہیں سما سکتا ۔

علت و معلول کے سلسلہ غیر متناھی کو زمانہ بھی غیر متناھی لازم ھے ۔ پس کوئی معلول کسی وقت موجود بالفعل نہیں ھو سکتا کیونکہ جب تک تمام سلسلہ علت و معلول کا موجود بالفعل نہ ھو لے کوئی معلول موجود بالفعل نہ ھوگا اور تمام سلسلہ علت و معلول غیر متناھی کا موجود بالفعل نہیں ھو سکتا کیونکہ اگر تمام سلسلہ موجود بالفعل ھو تو غیر متناھی نہ رھے گا ۔

ھم عالم کو موجود بالفعل دیکھتے ھیں اور اس لیے بموجب لاء آف نیچر کے ضرور ھے کہ اُس کی اِخیر علت بھی موجود بالفعل ھو اور کسی دوسری علت کی معلول نہ ھو کیونکہ اگر وہ دوسری علت غیر موجود بالفعل کی معلول ھوتی تو وہ خود موجود بالفعل نہ ھوتی پس ھم اُسی علت کو جس پر عالم کی علت و معلول کا سلسلہ ختم ھوتا ھے علۃ العلل کہتے ھیں اور اُسی کو ذات باری اور واجب الوجود جس کا مختصر نام یہوواہ اور اللہ اور خدا اور گاڈ ھے اور جو ھو الموجود کہلاتا ھے ۔

یہی لاء آف نیچر جو ذات باری کے وجود کو ثابت کرتا ھے

اُس کے واجب الموجود اور ازلی و ابدی ہونے کو بھی ثابت کرتا ہے ۔ کیونکہ جو چیز اپنے وجود میں کسی علت کی معلول نہیں ہے تو اس کے واجب الوجود ہونے میں کچھ تامل نہیں ہے ۔ اور جو چیز کہ واجب الوجود ہے اُس کے ازلی و ابدی ہونے میں کچھ کلام نہیں ۔ یہ نئے الہام ہیں جو اس زمانہ میں نیچریوں کو ہوتے ہیں ۔

امام غزالیؒ کے فلسفیانہ خیالات

حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فلاسفۂ اسلام میں بڑی شان کے بزرگ گذرے ھیں ۔ اُنھوں نے اسلام کے بہت سے مسائل کو فلسفیانہ نگاہ سے دیکھا ھے اور اُن پر اپنے مخصوص انداز میں بڑے لطیف خیالات کا اظہار کیا ھے ۔ اس ضمن میں حضرت امام صاحب نے متعدد رسالے نہایت فاضلانہ طور پر قلم بند کئے جو خود ان کے عہد میں بھی اور بعد کے زمانے میں بھی علماء و فضلاء کی ایک کثیر جماعت کے لیے بحث کا موضوع بنے رھے ۔ بہت سوں نے اُن کی بناء پر امام صاحب کو کافر اور مرتد قرار دیا ۔ بہت سوں نے اُن کی تائید و حمایت کی ۔ یہ سلسلہ صدیوں سے جاری ھے ۔

سر سید بھی دور حاضرہ کے بہت بڑے فلاسفر تھے اور جملہ اسلامی مسائل کو فلسفہ اور عقل و برھان کی عینک لگا کر دیکھتے تھے ۔ پس ناممکن تھا کہ وہ امام غزالی کے افکار و خیالات سے مستفید نہ ھوتے ۔ اُنھوں نے نہایت گہری نظر سے امام صاحب کے فلسفے کا مطالعہ کیا اور جو مختلف رسائل امام صاحب نے اس کے متعلق لکھے تھے سب کو اچھی طرح سے دیکھا ۔ پھر امام صاحب کے جن خیالات کو اپنے نزدیک درست اور ٹھیک سمجھا اُن کو بڑے زور و شدت اور نہایت تفصیل و تشریح کے ساتھ اردو میں

پیش کیا اور جن آراء و خیالات سے اختلاف کیا اُس
کو بھی نہایت مدلل طور پر بیان کیا اور اُن پر کافی
جرح و تنقید کی ، نیز کئی مضامین امام صاحب کے
مضامین سے اخذ و انتخاب کر کے لکھے ۔ ذیل میں وہ
تمام مضامین ایک جگہ درج کئے جاتے ھیں جن میں
سر سید نے امام صاحب کی تائید و توثیق کی
ھے یا اُن پر نقد و تبصرہ کیا ھے یا اُن
کی تفصیل و تشریح بیان کی ھے یا اُن سے اخذ و
انتخاب کیا ھے ۔ یہ مضامین فلسفی حضرات کے لیے
یقیناً بہت دلچسپی کا باعث ھوں گے اور وہ اُن کو
بڑے شوق سے ملاحظہ فرمائیں گے ۔

یہ بیش قیمت اور نادر مضامین اُسی وقت سر سید
کے ایک نہایت عقیدت مند مرید قاضی سراج الدین
صاحب نے اپنے اخبار سرمور گزٹ ناھن میں شائع کئے
تھے اور ایک مرتبہ اخبار میں چھپ کر دنیا کی
نظر سے ھمیشہ کے لیے اوجھل ھو چکے تھے ۔ میں
نہایت ھی ممنون ھوں اپنے محترم دوست صوفی
سلطان علی صاحب کا کہ اُنھوں نے گجرات سے سرمور گزٹ
کا قدیم فائل بابت ۱۸۸۹ء مجھے کہیں سے تلاش
کر کے بھیج دیا ۔ اسی فائل سے یہ مضامین نقل کر کے
میں ناظرین کرام کی خدمت میں پیش کر رھا ھوں ۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

(۱) روح اور اُس کی حقیقت
امام غزالی کے نزدیک

(اخبار سرمور گزٹ ناهن بابت ۸ - اکتوبر ۱۸۸۹ء)

(یہ مضمون امام صاحب کی کتاب " المضنون بہ علی غیر اهلہ " کو پیش نظر رکھ کر لکھا گیا ہے)

امام صاحب فرماتے هیں کہ روح کوئی جسم نہیں ہے کہ وہ بدن میں اس طرح چلی گئی ہو جیسے پانی برتن میں اور نہ عرض ہے ، یعنی ایسی چیز نہیں ہے جو کسی دوسرے کے ساتھ قائم ہو اور دل و دماغ میں اس طرح گھس گئی ہو جیسے کالی چیز میں کالکی یا عالم میں علم ، بلکہ وہ جوہر ہے ، یعنی آپ اپنے آپ سے قائم ہے ، کیونکہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے پیدا کرنے والے کو جانتی ہے اور معقولات کو پا لیتی ہے اور جو چیز کہ دوسری چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے ، یعنی عرض ہوتی ہے اس میں یہ صفتیں نہیں ہوتیں۔

اور وہ جسم بھی نہیں ہے ، کیونکہ جسم تقسیم ہونے کے لائق ہوتا ہے ، یعنی اس کے دو چار دس بیس وغیرہ حصے ہو سکتے هیں اور روح تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہے اور دلیل سے ثابت ہے کہ وہ واحد ہے اور تمام عقلاء نے اتفاق کیا ہے کہ وہ جزء لا یتجزیٰ کے مانند ہے ، یعنی ایسی شیئی ہے کہ تقسیم نہیں ہو سکتی۔

اور وہ متحیز بھی نہیں ہے ، یعنی اُس نے کوئی جگہ بھی نہیں گھیری ہے جیسے کہ ہر ایک جسم بقدر اپنے جسم کے جگہ گھیرے ہوئے ہے ، کیونکہ جو چیز متحیز ، یعنی جگہ گھیرے ہوئے ہوتی ہے وہ تقسیم کے قابل ہوتی ہے اور جزء لا یتجزی ، یعنی چھوٹی سی چھوٹی چیز جو جگہ گھیرے ہوئے ہو اور تقسیم نہ ہو سکے اُس کا ہونا باطل ہے ، یعنی محال ہے پس ثابت ہے کہ روح جوہر ہے ، یعنی اپنے آپ سے قائم ہے اور متحیز ، یعنی جگہ گھیرے ہوئے بھی نہیں ہے -

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ روح نہ تو انسان کے بدن میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے اور نہ اس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اس سے جدا ہے ، لیکن یہ سب باتیں ایسی چیز سے علاقہ رکھتی ہیں جس کا جسم ہو اور متحیز ہو اور روح میں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے -

پھر فرماتے ہیں کہ وہ کسی جہت میں بھی نہیں ہے اور نہ کسی جگہ میں حلول کئے ہوئے ہے ، کیونکہ یہ صفتیں بھی جسم دار چیز سے یا ایسی چیز سے جو دوسری چیز کے ساتھ موجود ہو ، یعنی عرض ہو علاقہ رکھتی ہیں اور روح جسم ہونے سے پاک ہے -

مگر واضح ہو کہ کرامیہ اور حنبلی ، یعنی حضرت امام احمد بن حنبل کے پیرو روح کو جسم مانتے ہیں اور اشاعرہ اور معتزلی اُس کا جسم تو نہیں مانتے ، مگر اُس کے لیے جہت کا ہونا تسلیم کرتے ہیں -

جب کہ امام صاحب نے روح کو ایسا مانا کہ وہ ایک جوہر ، یعنی ایک ذات ہے اور قائم بالذات ہے ، یعنی آپ اپنے آپ سے قائم ہے اور اپنے کو جانتی اور معقولات

کو دریافت کر لیتی ہے اور نہ جسم ہے اور نہ متحیز ہے اور نہ تقسیم کے قابل ہے اور نہ کسی خاص طرف کو ہے اور نہ کسی خاص جگہ میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے اور نہ کسی جسم میں داخل ہے اور نہ اس سے خارج ہے اور نہ اُس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اُس سے جدا ہے تو یہی سب صفتیں خدا کی ذات پاک کی ہیں اور اس سے لازم آتا ہے کہ روح بھی خدا کے مانند ہے۔

اس کا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ خدا میں بھی یہ صفتیں ہیں، مگر یہ صفتیں خدا کی مخصوص صفتوں میں سے نہیں ہیں (۱) بلکہ خدا کی مخصوص صفتیں اس کا قیوم ہونا ہے، یعنی وہ اپنی ذات سے قائم ہے اور باقی تمام چیزیں اُس کی ذات کے سبب سے قائم ہیں اور وہ آپ ہی آپ موجود ہے اور سب چیزیں آپ ہی آپ موجود نہیں ہیں، بلکہ اُن کا وجود عارضی ہے اور خدا کا وجود ذاتی۔

جو جواب کہ امام صاحب نے دیا اگر اُس کو تسلیم کرلیا جائے تو ان صفات سے جو روح کی بیان کی ہیں یہ بات لازم ہوتی ہے کہ روح قدیم اور غیر مخلوق ہے۔

اس کا جواب عجیب طرح سے امام صاحب نے دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روح کو جو غیر مخلوق کہتے ہیں اُس کا مطلب یہ ہے کہ اُس کا اندازہ کمیت سے کہ کتنی ہے نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ کسی چیز کا اندازہ اس طرح پر کہ کتنی ہے اُس وقت ہو سکتا ہے جب کہ وہ متحیز ہو، یعنی کسی قدر جگہ کو گھیرے ہوئے ہو اور تقسیم ہو سکتی ہو، مگر روح نہ متحیز ہے اور

(۱) خدا کی کل صفات مخصوص ہیں، خدا کی صفات کو مخصوص اور غیر مخصوص قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ (سید احمد)

نہ تقسیم ہو سکتی ہے ، نہ اُس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں، مگر اُس کو مخلوق اس لیے کہتے ہیں ، کہ وہ پیدا ہوتی ہے اور قدیم نہیں ہے اور وہ حادث ہوتی ہے ، یعنی پیدا ہوتی ہے جبکہ نطفہ میں اُس کے قبول کرنے کا استعداد پیدا ہوتا ہے ۔

امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ ارواح بشری قبل وجود ابدان کے موجود نہیں ہیں ، بلکہ بعد وجود ابدان کے حادث ہوتی ہیں جیسے صورت آئینہ میں ، کیونکہ اگر قبل وجود ابدان کے موجود ہوں تو دو حال سے خالی نہیں ، یا تو کل انسانوں کے لیے روح واحد ہوگی یا کثیر یعنی بہت سی ہوں گی ۔ پھر وہ ایک لمبی دلیل لکھتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ قبل وجود ابدان روح کا واحد ہونا یا کثیر ہونا دونوں باطل ہیں اور جب وہ دونوں باتیں باطل ہوئیں تو روح کا قبل ابدان ہونا باطل ہو گیا ۔

امام صاحب سے پوچھا گیا کہ جب ارواح بشری کثرت سے موجود نہیں ہو سکتیں تو انسانوں کے بدن سے اُن کے مرنے پر جدا ہو جانے کے بعد کیونکر کثرت سے موجود ہو جائیں گی اور آپس میں متغائر بھی ہوں گی ؟

اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد روح نے مختلف اوصاف ، مثلاً علم و جہل اور صفائی اور کدورت اور حسن اخلاق اور اخلاق قبیح حاصل کئے ہیں اور اسی سبب سے وہ ایک دوسری سے متغائر ہو گئی ہیں اور ان کی کثرت سمجھ میں آتی ہے ، مگر جسموں سے متعلق ہونے سے پہلے اس تغائر کے اسباب موجود نہ تھے اور اسی لیے ان کا کثیر ہونا باطل تھا ۔

مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب امام صاحب نے روح کو مادی نہیں مانا ، بلکہ ایک جوہر غیر متحیز ، یعنی بغیر

جسم کے مانا ہے اور یہ تسلیم کیا ہے کہ نہ وہ جسم میں داخل ہے ، نہ اُس سے خارج ہے نہ اُس سے ملی ہوئی ہے اور نہ اُس سے جدا ہے ، بلکہ اس کا تعلق بدن سے صرف ایسا ہے جیسے کہ صورت کا آئینہ میں تو وہ انسان کے افعال سے اخلاق حسن یا اخلاق قبیح کیونکر حاصل کر سکتی تھی ، تاکہ انسانوں کے مرنے کے بعد اُن کی روحوں میں تغائر پیدا ہو اور کثرت روحوں کی وجود پذیر ہو -

علاوہ اس کے ایک امر بحث طلب اور باقی رہا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانوں میں توالد اور تناسل جاری ہے اور آن واحد میں بہت سے نطفے روح کے قبول کرنے کا استعداد پیدا کرتے ہیں اور ضرور ہے کہ ایک کے لیے روح حادث ہو ، پس روح کا آن واحد میں کثرت سے حادث ہونا یا موجود ہونا بلا کسب کسی اختلاف کے لازم آتا ہے اور چونکہ کوئی زمانہ اور کوئی آن ایسے نطفوں کے وجود سے جنھوں نے روح کے قبول کرنے کا استعداد پیدا کر لیا ہو خالی نہیں ہے تو ہر آن میں روح کا کثرت سے موجود ہونا بر وقت وجود ابدان کثیر لازم آتا ہے اور کثرت ارواح موجودہ باطل نہیں ہوتی -

امام صاحب نے جو یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ روحیں پہلے سے موجود نہیں ہیں ، بلکہ اجساد کے ساتھ حادث ہوتی ہیں تو اس حدیث کے کہ خلق اللہ تعالیٰ الا رواح قبل الا جساد بالفی عام (یعنی اللہ تعالیٰ نے روحوں کو دو ہزار برس پہلے جسموں سے پیدا کیا ہے) کیا معنی ہوں گے ؟

اس کے جواب میں امام صاحب عاجز ہو گئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس میں تاویل کرنی چاہئے اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث میں ارواح سے ارواح ملائکہ مراد ہیں اور اجساد سے

اجساد عالم و فیه ما فیه (۱) -

جو مذہب کہ امام صاحب نے اختیار کیا ہے اُس میں ایک اور دقت ہے کہ نطفے کی یا مادہ کی یا عناصر کی ترکیب اور امتزاج سے جو جسم لطیف حادث ہوتا ہے وہ وہ شے ہے جس سے نمو اور جسم کا وجود متعلق ہے اور وہ اشجار و حیوان دونوں سے علاقہ رکھتا ہے - جو کیفیت اور استعداد کسی درخت کے بیج میں بو دینے کے بعد پیدا ہوتی ہے وہی نطفے میں بھی پیدا ہوتی ہے اور وہی اس مادہ میں پیدا ہوتی ہے جس سے خود بخود کیڑے مکوڑے حشرات الارض پیدا ہوتے ہیں ، مگر اُس شیئی پر جو حیوانی مادہ میں اسی طرح حادث ہوتی ہے جیسے کہ شجری مادے میں روح کا جس سے ہم بحث کر رہے ہیں اطلاق نہیں ہو سکتا ، گو کہ بعض دفعہ اس کا نام روح حیوانی اور روح نباتی کہا جائے - پس بموجب مذہب امام صاحب کے یا تو یہ ماننا پڑے گا کہ روح جس سے بحث ہے اور وہ شیئی جو نطفے میں بسبب امتزاج اور ترکیب مادہ کے پیدا ہوتی ہے ایک ہی چیز ہے اور صریح البطلان ہے یا نطفے میں دو طرح کا استعداد پیدا ہوتا ہے ، ایک وہ جب کہ اُن میں استعداد قبول روح حیوانی ہوتی ہے اور دوسری وہ جبکہ اس میں وہ استعداد پیدا ہوتا ہے جس کے سبب سے یا جس کے لیے روح انسانی حادث ہوتی ہے اور مثل عکس آئینہ تعلق پکڑتی ہے و لکنہ فیہ ما فیہ -

مگر تعجب یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنی کتاب المضنون بہ علی اھلہ میں روح کی یہ تعریف لکھی ہے کہ :-

” وہ ایک جسم لطیف ہے اخلاط کے بخار سے مرکب اور

---

(۱) فیہ ما فیہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ جواب درست نہیں -
(محمد اسماعیل پانی پتی)

اس کا منبع دل ہے اور اس میں قوائے نفسانی و حیوانی دونوں ہیں اور اُسی سے قوت حساسہ اور اعضاء کی حرکت حاصل ہوتی ہے"۔

اور ظاہر ہے کہ اس تعریف میں وہ روح انسانی داخل نہیں ہو سکتی جس پر ہم اس مقام میں بحث کر رہے ہیں اور جس کا ذکر امام صاحب نے المضنون الاخیر (المضنون بہ علی غیر اہلہ کا دوسرا نام) میں کیا ہے۔

و اما مذھب بعض الفلاسفۃ الالٰھیین فی ھذا الزمان ھذا۔

(اس مسئلہ کے متعلق بعض موجودہ فلاسفہ الٰہیین (۱) کا نقطۂ نظر مندرجہ ذیل ہے)۔

اول وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ تعقل اور ارادہ صرف ترکیب عناصر یا امتزاج مادہ سے پیدا نہیں ہو سکتا ، البتہ تاثر پیدا ہوتا ہے ، مگر تاثر اور چیز ہے اور تعقل ارادہ اور چیز ہے۔

وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تمام حیوانات میں ، خواہ وہ انسان ہوں یا حیوان سب میں تعقل اور ارادہ ہے اور وہ شیئی جس سے تعقل اور ارادہ ہے وہ اس چیز کے علاوہ ہے جو ترکیب عناصر یا امتزاج مادہ سے پیدا ہوتی ہے۔ پس وہ اُسی شیئی کو جس سے انسان اور حیوان میں تعقل اور ارادہ پیدا ہوتا ہے روح کہتے ہیں۔

وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اور حیوان میں اور نیز ایسی مخلوق میں اگر ہو ، جو ما فوق الانسان اور غیر

---

(۱) اس تمام سلسلۂ مضامین میں جہاں موجودہ فلاسفۂ الٰہیین کا لفظ آئے گا اس سے مراد خود سرسید ہوں گے جیسا کہ ایڈیٹر سرمور گزٹ نے بھی صراحت کر دی ہے۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

مربی اور ذی تعقل و ارادہ ہو جس کے وجود کا ثبوت اب تک اُن کے نزدیک کتاب و سنت سے نہیں ہوا وہی ایک روح ہے ۔ وہ حیوانات میں بھی روح مانتے ہیں جیسے کہ انسان میں اور دونوں کی روح میں فرق نہیں سمجھتے بلکہ متحد مانتے ہیں اور اُن کے افعال کے تفاوت کو اُن کی ترکیب اعضاء کے اختلاف پر جن کے ذریعے سے روح کام لیتی ہے محمول کرتے ہیں ۔

وہ اس کی مثال ایک اسٹیم انجن کے کارخانے کی دیتے ہیں جس میں مختلف کام کرنے کی کلیں لگی ہوئی ہوں ۔ اُن تمام کلوں کو حرکت دینے والی صرف وہی ایک اسٹیم انجن ہے ، مگر وہ کلیں جن مختلف کاموں کے لیے لگائی گئی ہیں وہ مختلف کام دیتی ہیں ۔

یہی حالت انسانوں اور حیوانوں کی ہے ۔ ہر ایک انسان میں اور ہر ایک حیوان میں جس کام کے لائق اُس کے اعضاء کی ترکیب ہے وہ وہی کام کرتا ہے ۔

حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں کہ اُن کے اعضاء کی ترکیب میں بجز ایک محدود کام کرنے کی قابلیت کے اور کچھ نہیں ہے اور اسی لیے وہ اوامر و نواھی کے مکلف نہیں ہیں اور نہ اُن کی روح کوئی نئی چیز کسب کرتی ہے ۔

مگر انسان کے اعضاء دل و دماغ کی ترکیب ایسی ہے کہ اُس میں غیر محدود کام کرنے کی قابلیت ہے اور نیز اُن میں یہ بھی قابلیت ہے کہ وہ اسٹیم اُن سے بطور ایک انجینیئر کے کام لے ، یعنی کسی کل کو بند کر دے ، کسی کو چلنے دے ، کسی کو تیز کر دے ، کسی کو سست کر دے اور اسی قابلیت کے سبب وہ مکلف ہے ۔ وللہ در من قال ۔

آسماں بار امانت نہ توانست کشید
قرعۂ فال بہ نام من دیوانہ زدند

مـــا قولهم ما فی هئیة الروح و حقیقتها

(روح کی ماهیت اور اس کی حقیقت کے بارے میں موجوده
فلاسفۂ الٰهیین کا نظریه)

اُن کا یه قول هے که کسی شیئی کی ماهیت کا جاننا انسان کی عقل سے خارج هے ۔

و علم آدم الاسماء کلها و علم ماهیة المسمیٰ بهذه الاسماء ۔ جو چیزیں که محسوس هیں اُن کے عوارض کو انسان جان سکتا هے ، مگر اُن کی ماهیت کو یا اُن کے عوارض کو نهیں جان سکتا ، کیونکه جو ذریعے علم کے خدا نے انسان میں پیدا کئے هیں اُن میں بجز اس کے که اشیائے محسوس کے عوارض کو جان سکیں اور غیر محسوس کے وجود یا عدم وجود کی تصدیق یا تکذیب کریں اور کچھ طاقت نهیں هے ۔

روح کی حقیقت یا ماهیت بھی اسی قسم کی هے ۔ اُس کا وجود جان دار مخلوق میں ثابت هوتا هے ، مگر اُس کی ماهیت مثل تمام اشیاء کی ماهیت کے عقل انسانی سے بالا تر هے اور چونکه وه کسی طرح پر محسوس نهیں هے اس لیے اُس کے عوارض کا جاننا بھی عقل انسانی سے خارج هے ، اسی لیے اُس بڑے کاریگر (جل جلاله و اعظم شانه) نے فرمایا :—

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی

یهی وجه هے که انسان خدا کے وجود اور اس کی صفات پر ایمان لانے کو مکلف کیا گیا هے ، نه اس بات پر که اُس کی ذات کی ، اُس کی حیات کی ، اُس کی قدرت کی ، اُس کے علم کی ، اُس کے غضب کی ، اُس کے رحم کی ، یعنی اس کی صفات کی حقیقت و ماهیت کیا هے ۔

مگر ہاں عقل انسانی جہاں تک کہ وسیع ہو سکتی ہے اُس حدتک انسان غیر محسوس چیزوں کی نسبت بھی اُس کو وسعت دے سکتا ہے - روح کی نسبت اس قدر اُس کو وسعت ہو سکتی ہے کہ روح مخلوق ہے اور جوہر لطیف ہے اور ذی تعقل اور ذی ارادہ کاسب اور مکتسب ہے اور جب کسی مادے میں وہ نطفہ ہو یا سڑی مٹی یا اور کوئی چیز استعداد حی ہونے کا ، یعنی جان دار ہونے کا پیدا ہوتا ہے تو وہ باندازہ اُس کی استعداد کے اُس میں سرایت کر جاتی ہے اور اُن اعضاء میں جو اُس مخلوق میں ہیں وہی کام لیتی ہے جس کام کے لائق وہ بنائے گئے ہیں یا اُس کے سبب سے وہ اعضاء کام کرتے ہیں جن کے لیے وہ بنائے گئے ہیں اور جب وہ استعداد اُن میں باقی نہیں رھتا جسکے سبب سے روح نے اُس میں سرایت کی تھی تو روح اُس سے علیحدہ ہو جاتی ہے -

اس کی مثال میں الکٹرسٹی کی مثال دی جا سکتی ہے - الکٹرسٹی تمام دنیا میں پھیلی ہوئی ہے اور وہ تمام اجسام میں بقدر استعداد ہر ایک جسم کے سرایت کئے ہوئے ہے اور جب ہم کسی مادے میں ایسی ترکیب پیدا کرتے ہیں جس میں الکٹرسٹی کے قبول کرنے کا استعداد پیدا ہو وہ فی‌الفور اُس میں سرایت کر جاتی ہے اور بہ اندازہ اُس کی استعداد کے سرایت کرتی ہے - اسی طرح روح بھی بمجرد پیدا ہونے استعداد قبول روح کے اُس شیئی میں جس میں وہ استعداد پیدا ہوا ہے سرایت کر جاتی ہے -

ہم بذریعہ آلات اور تراکیب کے الکٹرسٹی کو ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں - ایک جسم میں سے اُس کو خارج کر کے دوسرے جسم میں جس میں اُس کے قبول کرنے کا استعداد ہے داخل کرتے ہیں اور جس وقت اُس کو کسی جسم سے خارج کرتے ہیں تو آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ وہ ایک جسم لطیف ، سیال ، روشن

ہے جو مثل پانی کی دھار کے ایک جسم سے نکلتا ہے اور دوسرے جسم میں چلا جاتا ہے اور اُس دوسرے جسم کی نہ جسامت میں تغیر ہوتا ہے، نہ اُس کے تحیز میں اور جب اُس جسم میں استعداد قبول باقی نہیں رہتا تو اُس سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اُس جسم لطیف سیال کے ہر ایک جزو میں وہی خاصیت ہے جو اُس کے کل میں ہے اور وہ جسم سیال جو نہایت لطیف ہے اور علی قول الاصح مادی ہے اور اس کا جسم اجزائے صغاروی مقراطیسی سے مرکب ہے، اسی طرح روح بھی ایک جسم لطیف و مخلوق ہے، قبل وجود ابدان جو اُن اجسام سے جن میں اُس کے قبول کرنے کا استعداد ہوتا ہے بقدر اُس کے استعداد کے اُس میں سرایت کر جاتی ہے اور جب وہ استعداد قبول اُس میں باقی نہیں رہتا اُس سے علیحدہ ہو جاتی ہے اور اسی کا نام موت ہے۔

واللہ اعلم۔ و ھذا ما الھمنی ربی

---

(۲) ملائکہ، جن اور شیاطین کی حقیقت

امام غزالیؒ کے نزدیک

(اخبار سرمور گزٹ ناھن بابت ۱۵ - اکتوبر ۱۸۸۹ء)

اس آرٹیکل میں ھمارا مطلب یہ ھے کہ ھم اس بات کو بیان کریں کہ حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی متعدد تصنیفات میں ملائکہ ، جن و شیاطین کی نسبت کیا بیان کیا ھے۔ یہ مباحث مشکل ھیں ، مگر جہاں تک ھم سے ھو سکے گا عام فہم لفظوں میں بیان کریں گے۔

مگر سب سے پہلے یہ بات معلوم ھونی چاھئے کہ امام غزالی صاحب کی کتابوں میں سے ایک کتاب ھے جس کا نام "المضنون به علیٰ اھلہ" ھے اور ایک دوسری کتاب ھے جس کا نام المضنون به علیٰ غیر اھلہ ھے۔ یہ دوسری کتاب در حقیقت تین کتابوں پر مشتمل ھے۔ معلوم ھوتا ھے کہ امام غزالی صاحب نے پہلے ایک کتاب لکھی اور اس کا نام "المضنون به علیٰ غیر اھلہ" رکھا۔ یہ کتاب مصر میں چھپی ھے۔ پھر ایک دوسرا رسالہ لکھا جو "الاجوبۃ الغزالیۃ فی المسائل الاخرویۃ" کہا گیا۔ یہ رسالہ بھی مصر میں چھپا ھے، مگر مصر کے چھاپے سے معلوم ھوتا ھے کہ ان میں سے پہلا رسالہ المضنون الکبیر کے نام سے مشہور ھوا اور دوسرا رسالہ المضنون الصغیر کے نام سے۔ معلوم ھوتا ھے کہ ان دونوں رسالوں کے

لکھنے کے بعد امام صاحب نے ایک تیسرا رسالہ مرتب کیا جس کے شروع میں وہ رسالہ جو الاجوبۃ الغزالیہ یا المضنون الصغیر کے نام سے نام زد تھا بتامہ مع اختلاف یسیر اس میں موجود ہے اور پہلے رسالے المضنون الکبیر کے مضامین بہ ترتیب مختلف اور بہ تقریر جدید بہت سے شامل ہیں اور کچھ متروک ہیں ۔ اس رسالے کو ہم المضنون الاخیر کے نام سے نام زد کرتے ہیں ۔ پس اس آرٹیکل میں ہم جو کچھ لکھتے ہیں وہ انہیں رسالوں سے منتخب کر کے لکھتے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے :—

(۱) المضنون بہ علی اہلہ ۔

(۲) المضنون بہ علی غیر اہلہ ، یعنی المضنون الکبیر ۔

(۳) الاجوبۃ الغزالیۃ فی المسائل الاخرویۃ یعنی المضنون الصغیر ۔

(۴) المضنون بہ علی غیر اہلہ ، یعنی المضنون الاخیر ۔

انتخاب ما فی المضنون الکبیر

(المضنون الکبیر کا انتخاب)

وہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ اور جن اور شیاطین ایسے جوہر، یعنی ایسی ذات ہیں جو اپنے آپ سے قائم ہیں ، یعنی کسی دوسرے میں ہونے کے محتاج نہیں ہیں اور ان کی حقیقتیں مختلف ہیں ۔ آن کا اختلاف ایسا ہے جیسے کہ کسی ایک چیز کی مختلف اقسام مین ہوتا ہے ۔ وہ مثال دیتے ہیں کہ قدرت اور علم اور رنگ آپس مین مختلف ہیں ، مگر یہ تینوں چیزیں اپنے آپ سے قائم نہیں ہیں ، بلکہ کسی دوسرے میں ہونے کی محتاج ہیں ۔ اسی طرح ملائکہ

اور شیطان اور جن مختلف قسمیں ہیں، مگر خود جوہر ہیں اور اپنے آپ سے قائم ہیں -

پھر وہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ اور جن میں جو اختلاف ہے اُس میں تردد ہے کہ وہ کس قسم کا اختلاف ہے - کیا اس قسم کا اختلاف ہے جیسے کہ گھوڑے اور انسان میں ہے، یعنی حیوان ہونے میں تو دونوں شامل ہیں، مگر گھوڑا ایک الگ قسم حیوان کی ہے اور انسان ایک الگ قسم حیوان کی ہے یا اُس چیز میں اختلاف جو اُن کے ساتھ ہیں جیسے کہ انسان ناقص اور انسان کامل میں اختلاف ہے - اسی طرح ملائکہ و شیطان میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہیں تو ایک ہی قسم کے مگر خیر و شر جو اُن میں ہے اُس سے باہم مختلف ہیں، مگر اخیر کو امام صاحب قرار دیتے ہیں کہ اُن میں پہلی قسم ہی کا اختلاف ہے، یعنی ایسا اختلاف جیسے کہ گھوڑے اور انسان میں ہے -

پھر امام صاحب ایک زیادہ مشکل بحث پر رجوع ہوتے ہیں کہ یہ جواہر، یعنی ذاتیں جو اپنے آپ سے قائم ہیں منقسم ہو سکتی ہیں یا نہیں، یعنی اُن کے ٹکڑے ٹکڑے یا ریزے ریزے علیحدہ علیحدہ بغیر اُن کی صفات میں نقصان ہونے ہو سکتے ہیں یا نہیں، اور نیز وہ متحیز ہیں یا نہیں، یعنی جس طرح کہ اجسام موجودہ بقدر اپنے جسم کے ایک جگہ گھیرے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح وہ بھی گھیرے ہوئے ہیں یا نہیں -

اس کا فیصلہ وہ اس طرح فرماتے ہیں کہ اگر جزء لا یتجزئی کا موجود ہونا محال ہے تو ان کا منقسم ہونا بھی محال ہے اور اگر جزء لا یتجزئی کا موجود ہونا ممکن ہے تو اُس کا متحیز اور منقسم ہونا بھی ممکن ہے -

پھر امام صاحب فرماتے ہیں بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ

اُن کا غیر منقسم اور غیر متحیز ہونا جائز نہیں کیونکہ خدا تعالیٰ ہی غیر منقسم اور غیر متحیز ہے ۔ پھر خدا میں اور ملائکہ میں اور شیطان اور جن میں کیا چیز ہوگی جس سے خدا میں اور اُن میں فرق کر سکیں ؟

مگر امام صاحب اس قول کو نہیں مانتے اور فرماتے ہیں کہ اگر دو چیزیں ہیں اور ان دونوں کی نسبت کہا جائے کہ فلاں امر اس میں بھی نہیں ہے اور اُس میں بھی نہیں ہے تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دونوں چیزیں ایک ہو جائیں ۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ ملائکہ اگرچہ غیر محسوس ہیں، یعنی نہ دکھائی دیتے ہیں، نہ چھونے سے معلوم ہوتے ہیں، لیکن ممکن ہے کہ دکھائی دے جائیں اور ان کا دکھائی دے جانا دو طرح پر ہو سکتا ہے یا کسی صورت میں بن جائیں جیسے کہ خدا نے کہا فتمثل لھا بشرا سویا یعنی حضرت مریم کے سامنے فرشتہ ٹھیک آدمی بن گیا یا آنحضرت صلعم کے سامنے حضرت جبریل رض دحیہ کلبی کی صورت بن کر آتے ہیں ۔

مگر امام صاحب نے اس مقام پر یہ نہیں بتلایا کہ جب ملائکہ کی نسبت یہ بات تسلیم ہو چکی تھی کہ وہ نہ منقسم ہو سکتے ہیں اور نہ متحیز تو جب وہ کسی کی صورت بن گئے تو اُن کا غیر منقسم اور غیر متحیز ہونا کیونکر باقی رہا ۔

دوسری صورت فرشتوں کے دکھائی دینے کی امام صاحب یہ بتلاتے ہیں کہ شاید بعضے ملائکہ کے لیے ایسا بدن ہو جو محسوس ہو سکتا ہو اور اُس کا محسوس ہونا ، یعنی دکھائی دینا نور نبوت پر موقوف ہو جیسا کہ ہمارا دنیا کی چیزوں کو دیکھنا سورج کے نور پر موقوف ہے ۔ اخیر کو فرماتے ہیں کہ یہی حال جن اور شیاطین کا ہے ، مگر پھر یہ نہ فرمایا کہ ایسے ملائکہ اور

جن اور شیاطین جن کے لیے کوئی بدن ہے وہ کیونکر غیر منقسم اور غیر متحیز ہوں گے ؟

انتخاب ما فی المضنون بہ علی اھلہ

(المضنون بہ علی اھلہ کا انتخاب)

معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جو خیالات اِس میں بیان کئے تھے اس کے بعد اُن میں ترقی ہوئی - چنانچہ اس رسالے میں بہت لمبی بحثیں اور مقامات متعددہ لکھے ہیں اور فرماتے ہیں کہ آسمان مع اپنے تمام اجزاء کے ایک بہت بڑے انسان کے مانند ہے اور انسان کے مانند اُس میں نفس بھی ہے اور اُس کے تمام اجزاء ایسے ہیں جیسے کہ انسان یا حیوان کے اعضائے مختلفہ اور وہ اپنے ارادے سے حرکت کرتا ہے اور اس حرکت کرنے سے اُس کو ایک غرض بھی ہے اور وہ غرض ایک شوق ہے مشابہ ہونے کا ایک جوہر سے جو اُس سے بھی اشرف ہے اور اُس جوہر شریف کا اگلے حکماء اور فلاسفہ کی زبان میں عقل مجرد نام ہے اور شرع کی زبان میں ملک مقرب ، یعنی فرشتہ اور پھر فرماتے ہیں کہ " ان العقول یعنی الملائکۃ کثیرۃ " اس کا ترجمہ یہ ہے کہ عقول ، یعنی ملائکہ بہت سے ہیں -

پھر ایک جگہ فرماتے ہیں کہ عقول مجردہ کثرت سے ہونا چاہئیں اور جتنے آسمان ہیں اُن کی تعداد سے کم عقول مجردہ نہیں ہو سکتیں - پھر ایک جگہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہے کہ آسمان متعدد ہیں اور اُن کی حرکتیں بھی مختلف ہیں تو اُن آسمانوں کے نفوس وہی ملائکہ سماویہ ہیں کیونکہ اجسام سماوی سے خصوصیت رکھتے ہیں اور یہی عقول سماویہ ملائکہ مقربون ہیں ، کیونکہ وہ مادے کے علائق سے بری ہیں اور صفات میں رب الارباب کے قریب ہیں - فقط

جو غلطی کہ اگلے زمانے کے علماء اور حکماء اور فلاسفہ کو آسمانوں کے فلسفی وجود (نہ شرعی وجود) کے ماننے میں ہوئی ہے وہ امام صاحب کی تصانیف میں بھی موجود ہے اور جو دلیلیں اس بناء پر قائم کی جاتی ہیں، ظاہر ہے کہ محض بے بنیاد ہیں اور ٹھیٹ مذہب اسلام سے اُس کو کچھ تعلق نہیں ہے، لیکن اس غلطی سے قطع نظر کرو تو امام صاحب کے اس قول کا نتیجہ یہ ہے کہ عقول مجردہ وہی ملائکہ ہیں، مگر وہ نہ منقسم ہو سکتے ہیں، نہ متحیز ہو سکتے ہیں، نہ ہاتھ سے محسوس ہو سکتے ہیں اور نہ آنکھ سے دکھائی دے سکتے ہیں۔

انتخاب ما فی المضنون الاخیر

("المضنون الاخیر" کا انتخاب)

امام صاحب اس رسالے میں فرماتے ہیں کہ "جب یہ بات جان لی کہ خدا تعالیٰ کے کام دو طرح پر ہیں، ایک جو اُس نے خود بلا واسطہ کئے ہیں اور دوسرے وہ جو اُس نے بواسطہ کئے ہیں اور واسطے درجات میں مختلف ہیں" فالوسائط هم المقربون و عنهم یعبر الملائکة" یعنی وہ واسطے وہی اللہ کے مقرب ہیں اور اُنہی کو ملائکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے فقط۔

اس قول کا نتیجہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ عالم میں جو اسباب طبیعی وقوع حوادث کے ہوتے ہیں اُنھیں اسباب پر ملائکہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

حرارت کا ہونا اور بخارات کا جمع ہونا بادلوں کے لانے کے فرشتے ہیں، مگر اس میں ایسے اسباب جمع ہونے سے جس سے بادل گرجے اور بجلی چمکے، مینہ برسے، بادل گرجنے

بجلی چمکنے ، مینہ برسانے کے فرشتے ہیں ۔ ھکذا و ھکذا الی غیر النہایۃ

واما مذھب بعض الفلاسفۃ الا لنھییین فی ھذا الزمان ھذا

(اس کے بارے میں موجودہ زمانے کے بعض فلاسفہ النھیین (۱) کا مذھب)

ھمارے پاس اس بات سے انکار کرنے کی کہ انسان سے بالا تر کوئی مخلوق متحیز ، غیر مرئی ، ذی تعقل و ذی ارادہ جوھر ، یعنی اپنے آپ سے موجود وجود پذیر ھے ، کوئی دلیل نہیں ھے ، مگر ھماری دانست میں کسی ایسی ذات کا وجود برھان عقلی یا قرآن مجید اور احادیث نبوی سے ثابت نہیں ھے ، جہاں تک کہ ثابت ھے صرف اس قدر ھے کہ قوائے مدبر عالم کو اور قوائے ملکوتی انسانی کو مذھب اسلام میں ملائکہ سے تعبیر کیا ھے اور قوائے حیوانی نفسانی انسانی کو شیطان سے ۔ ھم کو یہ بھی ثابت نہیں ھوا کہ قرآن مجید میں من جانب اللہ تعالی شانہ و جل جلالہ لفظ جن کا اطلاق ایسے وجود پر ھوا ھو جیسا کہ لوگوں کے خیال میں جن کا فرضی وجود ھے ۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وانما اقول ما افھمنی ربی و صلی اللہ تعالی علی رسولہ محمد و آلہ و اصحابہ اجمعین ۔

---

(۱) مراد خود سرسید ھیں (محمد اسماعیل پانی پتی) ۔

(۳) امام غزالیؒ کے واردات قلبی

(اخبار سرمور گزٹ ناھن ۳۱ - اکتوبر ۱۸۸۹ء)

(یہ مضمون امام صاحب کی کتاب ''المنقذ من الضلال'' سے ماخوذ ہے)

وہ (امام غزالیؒ) لکھتے ھیں کہ لوگوں میں جو ادیان وملل کا اختلاف ہے اور پھر گروھوں میں مختلف مذھب ھیں اور بہت سے فرقے ھوگئے ھیں اور ھر ایک کے جدا جدا طریقے ھیں ، یہ ایک نہایت گہرا دریا ہے جس میں بہت لوگ ڈوب گئے ھیں اور بہت ھی کم ھیں جنھوں نے اس سے نجات پائی ہے اور ھر ایک سمجھتا ہے کہ میں ھی نجات پانے والوں میں ھوں - میں نے عنفوان شباب سے کہ بیس برس کا بھی نہ ھوا تھا اور اب پچاس برس کا ھوگیا ھوں ، اپنے تئیں اس دریائے عمیق کی موجوں میں بے دھڑک ڈال دیا ہے اور اس گہرے دریا میں گھس پڑا ھوں جیسے کہ ایک دلیر آدمی گھس پڑے ، نہ جیسے کہ کوئی بزدل ڈرنے والا گھسے اور ھر بات پر جو تاریکی میں تھی لگا تار غور کرتا رھتا ھوں اور ھر مشکل بات میں کود پڑتا ھوں اور ھر بھنور میں بے دھڑک گھس جاتا ھوں اور ھر فرقے کے عقیدے کو ڈھونڈتا ھوں اور ھر گروہ کے مذھب کے بھیدوں کو دریافت کرتا ھوں ، تاکہ میں تمیز کر لوں سچے اور جھوٹے اور سنی اور بدعتی میں اور میں نہ باطنیہ فرقے والے کو دھوکا دینا چاھتا ھوں ، بلکہ پسند کرتا ھوں کہ ان کے باطنیہ طریقے سے مطلع ھوں اور نہ کسی ظاھریہ فرقے والے کو ، بلکہ چاھتا ھوں کہ اس کے ظاھریہ طریقے کا حاصل جان لوں اور نہ کسی فلسفی کو ، بلکہ میرا قصد یہ ہے کہ اس

کے فلسفے کی کنہ دریافت کر لوں اور نہ کسی کو جو متکلمین
فرقہ میں سے ہو ، بلکہ میری کوشش ہے کہ اُس کے کلام اور
مجادلے پر اطلاع پاؤں۔اور نہ کسی صوفی کو ، بلکہ یہ خواہش
ہے کہ تصوف کے بھید پر عبور کروں اور نہ کسی عابد کو ،
بلکہ اس بات کے جاننے کی امید کرتا ہوں کہ اُس کی حاصل
عبادت کا مرجع کیا ہے اور نہ کسی زندیق کو جو سب کچھ
چھوڑے ہوئے ہو ، بلکہ میں اُس کی حالت کو اس لیے تلاش
کرتا ہوں ، تا کہ متنبہ ہوں کہ کیا اسباب ہیں جن سے اُس نے
زندیق بنے اور سب کچھ چھوڑ دینے میں جرات کی ہے اور ان
باتوں کی حقیقت تلاش کرنے کی پیاس اللہ تعالیٰ نے میری فطرت
اور جبلت میں رکھ دی تھی ، میری اختیاری اور بناوٹی نہ تھی ،
یہاں تک کہ لڑکپن کے زمانے کے قریب ہی سے تقلید کا رابطہ
مجھ سے چھوٹ گیا اور موروثی عقیدے ٹوٹ گئے ، کیونکہ میں
نے یہ بات دیکھی کہ عیسائیوں کے لڑکے عیسائیت ہی میں پلتے
ہیں اور یہودیوں کے لڑکے یہودیت میں اور مسلمانوں کے لڑکے
اسلام میں اور میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ
حدیث سنی تھی کہ "ہر ایک جو پیدا ہوتا ہے فطرت اسلام
پر پیدا ہوتا ہے ، پھر اُس کے والدین اُس کو یہودی یا عیسائی
یا مجوسی بنا لیتے ہیں" پس میرے دل کو اصلی فطرت کی حقیقت
کی اور اُن عقائد کی حقیقت کی جو والدین اور استادوں کی تقلید
سے چمٹ جاتے ہیں دریافت کرنے کی اور تقلیدوں میں تمیز کرنے
کی جن کی ابتداً تلقین سے ہوتی ہے اور حق اور باطل میں تمیز
کرنے کی جس میں بہت سے اختلافات ہوتے ہیں ، تحریک ہوئی -

پھر میں - پہلے اپنے دل میں کہا کہ جب میں علم کے
حقائق امور پر اطلاع چاہتا ہوں تو ضرور ہے کہ میں علم کی حقیقت

کو ڈھونڈوں کہ وہ کیا ہے ۔ پھر مجھ کو یہ بات معلوم ہوئی کہ علم یقینی وہ ہے جس سے معلوم اس طرح منکشف ہو جائے کہ انکشاف کے بعد کوئی شبہ اُس میں نہ رہے اور دھوکا اور غلطی کا امکان اُس کے پاس تک نہ پھٹکنے پائے اور بدلنے کی اس میں گنجائش ہی نہ ہو ۔ غلطی سے امن میں رہنے کے لیے اُس کے ساتھ ایسے یقین کا ہونا چاہئے کہ اگر کوئی اُس کے باطل کرنے کے لیے مثلاً یہ دعویٰ کرے کہ میں پتھر کو سونا کر دیتا ہوں یا لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں تو بھی اُس میں شک یا انکار نہ پیدا ہو ، کیونکہ جب میں نے یہ بات جان لی کہ دس زیادہ ہیں تین سے ، پھر اگر کوئی مجھ سے کہے کہ نہیں ، بلکہ تین زیادہ ہیں دس سے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ میں لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں اور اُس نے بنا بھی دیا اور میں نے خود اُس کو دیکھا بھی تو اُس کے سبب سے میں اپنے جاننے میں کچھ شک نہیں کرنے کا اور اُس کے ایسا کرنے سے بجز تعجب کے اور اس بات کے کہ اُس کو ایسی قدرت ہے اور کچھ حاصل نہ ہوگا ، مگر جو کچھ کہ میں نے جان لیا ہے اُس میں شک نہیں آنے کا ۔ پھر میں نے جان لیا کہ جس چیز کا اس طرح پر علم نہیں ہے اور اُس پر اس طور سے میں یقین نہیں کرتا تو وہ کچھ اعتبار کے لائق نہیں ہے اور نہ اُس کے ساتھ امان ہے اور جو علم کہ اُس کے ساتھ امان نہیں ہے وہ علم یقینی نہیں ہے ۔

پھر میں نے اپنے علموں کو ٹٹولا تو میں نے اپنے میں ایسے علم کو جس میں یہ صفت ہو نہ پایا ، بجز حسیات اور ضروریات کے علم کے ، یعنی بجز ایسی چیزوں کے علم کے جن کا علم چھونے سے ، دیکھنے سے ، سونگھنے سے ، چکھنے سے ، سننے سے حاصل ہوتا ہے یا کسی ضروری بات کا علم جیسے کہ انسان اپنے جسم کا اور

اپنے ہونے کا علم رکھتا ہے ۔ غرض کہ جب سب طرف سے
مایوسی ہو گئی تو یہی ٹھہرایا کہ جو امر کہ بالکل صاف اور
حسی اور ضروری ہیں اُن ہی سے مشکلات دور ہو سکتی ہیں ، مگر
اُس کے احکام کا جاننا ضرور ہے ، تاکہ کھل جائے کہ میرا اعتماد
جو محسوسات پر ہے اور غلطی سے امن میں رہنے کا جو اعتماد
ضروریات پر ہے وہ ایسا تو نہیں ہے جیسا کہ اُس سے پہلے تقلید
پر تھا یا جیسا کہ بہت لوگوں کو غلطی سے امن میں رہنے کا
اعتماد نظریات میں ہے ، یعنی ایسی بات پر جو حسیات اور ضروریات
میں سے نہیں ہے ، بلکہ بعد غور و تامل اور تمہید مقدمات قرار
دی گئی ہے اور کیا وہ امان بالکل ٹھیک بغیر کسی شک کے ہے
اور اُس میں کچھ دھوکا اور شبہ نہیں ہے ۔ پھر میں نے نہایت
کوشش سے محسوسات اور ضروریات پر غور کی ، تاکہ میں دیکھوں
کہ میرے دل کو اُس میں بھی کچھ شک ہو سکتا ہے یا نہیں ۔
ایک طول طویل شکوک کے بعد میرے دل نے محسوسات میں بھی
غلطی سے امن میں رہنے کو تسلیم نہیں کیا اور یہ شک بڑھتا
جاتا تھا اور کہتا تھا کہ محسوسات پر کیونکر اعتماد ہو سکتا ہے
اور سب سے زیادہ مضبوط آنکھ سے دیکھنا ہے اور سایا ، یعنی
چھاؤں کو دیکھتا ہے کہ ٹھہری ہوئی ہے ، ہلتی نہیں اور کہتا
ہے کہ وہ غیر متحرک ہے ۔ پھر تجربے سے اور ایک گھنٹے کے
بعد دیکھنے سے جانتا ہے کہ وہ متحرک ہے اور دفعۃً متحرک نہیں
ہوتا ، بلکہ تھوڑا تھوڑا حرکت کرتا ہے کہ اُس کی حرکت معلوم
نہیں ہوتی ۔ ستارے دیکھنے میں بہت چھوٹے اشرفی کے برابر معلوم
ہوتے ہیں اور ہندسی دلیلوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ زمین سے
بھی بڑے ہیں اور اسی طرح محسوسات کی بہت سی مثالیں ہیں کہ
حس تو اُس میں کچھ کہتی ہے اور عقل اُس کو جھٹلا دیتی ہے

اس طرح پر کہ اُس کے رد کرنے کا کوئی راستہ ھی نہیں۔

مگر افسوس ھے کہ امام صاحب نے ذرا غلطی کی، کیونکہ اس مقام پر محسوس صرف سایا تھا اور اُس کی موجودہ یا آئندہ حالت کہ متحرک ھے یا ساکن محسوس نہ تھی۔ ستارے میں بھی صرف ایک روشن چیز محسوس تھی اور یہ بات کہ وہ ستارہ ھے یا غبارہ یا اور کوئی چیز اور کتنا بڑا یا چھوٹا ھے محسوس نہ تھی۔ پس اُن کو محسوس اور غیر محسوس کے قرار دینے میں غلطی ھوئی۔

بہر حال اس کے بعد امام صاحب فرماتے ھیں کہ پھر میں نے کہا کہ میرا اعتماد محسوسات پر بھی نہیں رھا اور سمجھا کہ شاید اگر اعتماد ھو سکتا ھے تو بجز عقلیات کے اور کسی پر نہیں ھو سکتا، مگر وہ عقلیات اولیات کی قسم سے ھوں، یعنی اُن میں کچھ غور و فکر کی ضرورت نہ ھو جیسا کہ ھمارا یہ کہنا کہ دس زیادہ ھیں تین سے یا یہ کہنا کہ نفی اور اثبات، یعنی ھونا اور نہ ھونا ایک چیز میں جمع نہیں ھو سکتے اور یہ نہیں ھو سکتا کہ ایک ھی چیز حادث بھی ھو اور قدیم بھی ھو، موجود بھی ھو اور معدوم بھی ھو، واجب بھی ھو اور محال بھی ھو۔

اتنے میں محسوسات نے اپنی زبان حال سے امام صاحب سے کہا کہ کس چیز نے آپ کے دل کو تسلی دی ھے کہ آپ کا اعتماد عقلیات پر اس طرح ھو گیا جیسا کہ محسوسات پر تھا اور میں تو آپ کی بڑی معتمد تھی۔ پھر عقل آئی، اُس نے مجھ کو جھٹلا دیا اور اگر عقل کی حکومت نہ ھوتی تو ھمیشہ میں سچی رھتی۔ شاید عقل کے پرے اور کوئی دوسرا حاکم ھو۔ جب وہ تشریف لائیں تو عقل نے جو حکم کئے ھیں اُس میں وہ جھوٹی ھو جائے جیسے کہ حاکم عقل کے تشریف لانے سے حس اپنے حکم میں جھوٹی ھو گئی اور ایسے حاکم کا اس وقت تشریف نہ لانا

اُس کے نہ ہونے پر دلیل نہیں ہو سکتا ۔

امام صاحب کہتے ہیں کہ یہ بات سن کر تھوڑی دیر کے لیے میں دم بخود ہو گیا اور اس مشکل کی تائید میں اُس نے خواب کی حالت کو پیش کیا اور کہا کہ کیا تم خواب میں بہت سی باتیں نہیں دیکھتے اور بہت سے حالات خیال نہیں کرتے اور اُن کے لیے ثبات اور استقرار نہیں سمجھتے اور حالت خواب میں اُن پر ذرا بھی شک نہیں کرتے اور پھر جب جاگتے ہو تو جانتے ہو کہ تمھارے اُن تمام خیالات اور معتقدات کی کچھ اصل نہ تھی ۔ پھر کس طرح تم کو تسلی ہوئی ہے کہ جن چیزوں پر جاگتے میں تمھارا اعتقاد ہے حس سے یا عقل سے وہ بہ لحاظ تمھاری حالت کے سچ ہے ، کیونکہ ممکن ہے کہ تم پر کوئی ایسی حالت آئے کہ بہ نسبت اُس کے تمھارا جاگنا سونے کے مانند ہو اور جب وہ حالت آئے تو یقین ہو کہ جو کچھ تم نے اپنی عقل سے سوچا تھا وہ سب بے فائدہ خیالات تھے اور کیا عجب ہے کہ یہ حالت وہ ہو جس کا دعویٰ صوفی کرتے ہیں ، اس لیے کہ وہ اپنی حالت سے زعم کرتے ہیں کہ جب وہ اپنے نفس میں بیٹھ جاتے ہیں اور اپنے حواس سے غائب ہو جاتے ہیں تو وہ ایسے حالات کو دیکھتے ہیں جو ان معقولات کے موافق نہیں ہیں اور شاید کہ یہ حالت وہی موت ہو ، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تمام آدمی سوتے ہیں ، جب مریں گے تو متنبہ ہوں گے ۔ پس شاید اس دنیا کی زندگی بہ نسبت آخرت کے نیند ہو اور جب مرے تو اُس کو برخلاف اُس کے جو اب دیکھتا ہے چیزیں ظاہر ہوں اور اُس وقت کہے فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید ۔

مگر اس زمانے کے فلاسفہ الٰہیین (مراد سرسید) اس بات کو

نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ خدا ایسا دھوکے باز نہیں ہے ۔ اُس نے انسان کی ہر ایک بات کو جو اُس کی زندگی اور اُس کے مرنے کے بعد ہوگی سب آشکارا کر دی ہے ، خواہ کوئی سمجھے یا نہ سمجھے ولا شک ان الیقظة یقظة و النوم نوم و الموت موت و ما یقع بعدها معلوم و ان لم نعلم ما هیتها لان العلم بماهیة الشیئی و ان کان اصغر من حبة خردل محال ۔

بہر حال امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب میرے دل میں یہ باتیں آئیں تو میرا دل ٹوٹ گیا اور میں نے اُس کے علاج کی تلاش کی ، مگر نہ ملا ، کیونکہ اس کا دل سے دور ہونا دلیل پر منحصر تھا اور کوئی دلیل بغیر علوم اولیہ کی ترکیب کے قائم نہیں ہو سکتی تھی اور جب وہ ہی مسلم نہ ہوں تو دلیل کی ترتیب ہی ممکن نہیں ہے ۔ پس یہ مرض دو مہینے تک مجھ میں رہا اور اُن دو مہینوں میں میرے مذہب کا حال سفسطہ کا تھا ، یعنی یہ سمجھتا تھا کہ کوئی چیز اصلی نہیں ہے سب خیال ہی خیال ہے ، مگر زبان سے کچھ نہ کہتا تھا ۔ اتنے میں خدا نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی اور میرا نفس صحت و اعتدال پر آ گیا اورضروریات عقلیہ کے قبول کرنے اور اُن پر غلطی سے امن میں ہونے کا اعتماد کرنے اور یقین کرنے پر میں نے رجوع کی ، یعنی پھر اُن پر یقین کیا اور یہ یقین کسی دلیل سے نہیں ہوا ، بلکہ ایک نور کے سبب سے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ڈالا تھا اور یہ نور بہت سے معارف کی کنجی ہے اور جو شخص یہ خیال کرے کہ کشف صرف دلائل پر موقوف ہے تو وہ خدا کی رحمت کو تنگ کرتا ہے ۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے معنی میں فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام فرمایا ہے کہ وہ نور ہے جو اللہ

دل میں ڈال دیتا ہے - پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب خدا تعالیٰ نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی تو میرے سامنے متعدد قسم کے طالبین، یعنی جو حقیقت کی تلاش میں ہیں آ حاضر ہوئے اور وہ چار گروہوں میں تھے (۱) متکلمین - اور وہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہی صاحب رائے اور غور کرنے والے ہیں (۲) باطنیہ - اور وہ دعویٰ کرتے تھے کہ انھوں ہی نے امام معصوم سے سینہ بسینہ تعلیم پائی ہے (۳) فلاسفہ - وہ کہتے تھے کہ ہم ہی اہل منطق و برہان ہیں (۴) صوفیہ - وہ خیال کرتے تھے کہ وہی حضرت باری کے خاص الخاص ہیں اور مکاشفہ اور مشاہدہ والے ہیں - پھر میں نے اپنے دل میں کہا کہ سچ ان چاروں فرقوں سے خارج نہیں ہے اور یہی چاروں فرقے ہیں کہ سچ کی راہ کو ڈھونڈتے ہیں اور تقلید چھوڑنے کے بعد پھر تقلید میں پڑنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے - پس میں نے ان چاروں فرقوں کے طریق کی بخوبی تحقیقات کی - سب سے پہلے میں نے علم کلام پر توجہ کی - اُس کو حاصل کیا اور سمجھا اور محققین کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور خود میں نے اُس میں کتابیں تصنیف کیں - میں نے اُس کو پورا علم اس مقصد کے لیے پایا جس کے واسطے بنایا گیا ہے، مگر جو میرا مقصد تھا اس کے لیے وہ کافی نہ تھا -

پھر جب میں علم کلام سے فارغ ہوا تو میں نے علم فلسفہ پر توجہ کی اور اس علم کی کتابوں کو اپنی فراغت کے وقت میں جب کہ مجھ کو اپنی تصنیف اور تدریس سے کہ تین سو طالب علموں کو بغداد کے مدرسے میں پڑھاتا تھا فرصت ہوتی تھی، بہت کوشش سے بغیر مدد استاد کے پڑھا - پھر خدا تعالیٰ نے صرف مختلف اوقات میں مطالعہ کرنے ہی سے دو برس سے کم عرصے میں اُن کے منتہی علوم پر مطلع کر دیا اور جب میں نے اُس علم کو

سمجھ لیا تو ایک برس تک اُس کو سوچتا رہا اور دھراتا رہا اور اُس کے دھوکے کی باتوں پر التفات کرتا رہا ، یہاں تک کہ جو کچھ اُس میں فریب اور دھوکا اور محض خیال بندی ہے اُس پر مجھ کو اطلاع ہوئی جس میں مجھ کو ذرا بھی شک نہیں ہے ۔

بعد اس کے امام صاحب فلسفے کو نہایت برا اور اس کے متعدد مسائل کو کفر اور کسی گروہ فلاسفہ کو کافر و ملحد ، کسی کو مبتدع بتاتے ھیں ۔ کتاب تھافۃ الفلاسفہ وہ اس سے پہلے لکھ چکے تھے ۔ اسی ضمن میں انھوں نے ابن سینا ، یعنی بو علی کی اور فارابی کی تکفیر واجب بیان کی ہے اور بو علی کے اس شعر پر کچھ التفات نہیں کیا ۔

در دھر چو من یکے و آں ھم کافر
پس در ھمہ دھر یک مسلمان نہ بود

بہر حال امام صاحب فرماتے ھیں کہ فلسفے کو بخوبی سمجھ لینے کے بعد میں نے جان لیا کہ جو غرض ہے اُس کے لیے یہ بھی غیر کافی ہے اور عقل جمیع مطالب کے احاطے کے لیے کافی نہیں ہے اور نہ تمام مشکلات سے پردہ اٹھانے والی ہے ۔

پھر وہ باطنیہ فرقے کے مسائل کی تحقیق پر متوجہ ہوئے جو امام معصوم سے تعلیم ہونے کے قائل تھے اور اُس کی رد میں انھوں نے کتابیں لکھیں ۔ پہلی کتاب اس باب میں المستظھری ہے اور اُس پر جو لوگوں نے بغداد میں کچھ اعتراض کئے تھے اُس کے جواب میں کتاب مفصل الخلاف لکھی اور جو اعتراض کہ ھمدان میں کئے گئے تھے اُس کے جواب میں کتاب الدرج لکھی اور جو اعتراض طوس میں کئے گئے اُس کے جواب میں بھی کتاب لکھی اور ان سب کے بعد کتاب القسطاس المستقیم لکھی جس میں میزان علوم کا بیان ہے ۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب میں اس سے بھی فارغ ہو گیا تو میں نے تصوف کی طرف توجہ کی اور مجھ کو معلوم ہوا کہ صوفیہ کا طریقہ علم اور عمل دونوں سے پورا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس علم کے حاصل کرنے کو میں نے اُن کی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا جیسے قوت القلوب ابی طالب مکی اور حارس محاسبی کی تصنیف کی ہوئی کتابیں اور متفرق رسالے جنیدؒ و شبلیؒ و ابی یزید بسطامی اور دیگر مشائخ کے، یہاں تک کہ اُن کے علمی مقاصد کی کنہ مجھ کو معلوم ہو گئی اور تعلیم سے اور سننے سے بھی میں نے کسی قدر اُن کے طریقے کو حاصل کیا اور مجھ پر کھل گیا کہ جو خاص الخاص باتیں اُن کے طریقے کی ہیں وہ سیکھنے سے نہیں آتیں ، بلکہ ذوق اور حال اور صفات کی تبدیلی سے پیدا ہوتی ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ جو علوم انھوں نے حاصل کئے وہ حاصل کئے، مگر سعادت اخروی ، تقویٰ اور نفس کی خواہشوں کو روکنے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اور اس کے لیے سب سے اول دنیوی علائق کو دل سے قطع کرنا اور جس گھر میں ہمیشہ رہنا ہے اُس طرف دل لگانا اور تمام ہمت کو خدا کی طرف متوجہ کرنا ہے اور یہ بات پوری نہیں ہوتی جب تک جاہ و مال سے علیحدہ نہ ہو اور علائق سے اور مشاغل سے بھاگ نہ جائے۔

وہ کہتے ہیں کہ پھر میں نے اپنے حال پر توجہ کی کہ میں تو بالکل علائق میں ڈوبا ہوا ہوں اور میرے اعمالوں میں سب سے اچھا عمل پڑھانا ہے ، مگر جو علوم پڑھاتا ہوں وہ کچھ بہت اہم نہیں ہیں اور نہ آخرت کے لیے مفید ہیں۔ پھر میں نے علوم کے پڑھانے میں اپنی نیت پر خیال کیا تو وہ کچھ خدا کے واسطے نہ تھا ، بلکہ طلب جاہ اور شہرت کے لیے تھا۔ پس میں نے جان لیا کہ میں دوزخ کے

کنارے پر ہوں اگر اس کی تلافی میں مشغول نہ ہوں ۔

پھر مدت تک اس کو سوچتا رہا ۔ ایک دن بغداد سے نکلنے کا اور ان علائق اور مشاغل کے چھوڑ دینے کا مصمم ارادہ کرتا تھا اور دوسرے دن اس ارادے کو چھوڑ دیتا تھا ۔ ایک قدم آگے بڑھاتا تھا اور دوسرا پیچھے ہٹا لیتا تھا ۔ صبح تو طلب آخرت کی رغبت مجھ میں ابھرتی تھی اور شام کو خواہشوں کا لشکر اس پر حملہ کرکے بدل دیتا تھا اور یہ حال ہو گیا تھا کہ دنیا کی خواہشیں تو زنجیریں ڈال کر کھینچتی تھیں کہ ٹھہرا رہ ٹھہرا رہ اور ایمان کا پکارنے والا پکارتا تھا کہ چل رے چل رے ، عمر بہت تھوڑی رہ گئی ہے اور تجھ کو بہت لمبا سفر کرنا ہے اور جو کچھ تیرا علم اور تیرے اعمال ہیں وہ سب ریاء اور خیالات ہیں ۔ پھر اگر تو اب بھی مستعد نہیں ہوتا تو کب ہو گا اور اب بھی نہیں چھوڑتا تو کب چھوڑے گا ۔ اس کے بعد عزم جزم ہوتا تھا کہ سب چھوڑ چھاڑ کر چلا جاؤں اور بھاگ جاؤں ۔ پھر شیطان آڑے آ جاتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ حالت عارضی ہے ؛ خبردار اگر تو نے ایسا کیا ۔ یہ حالت بہت جلد جاتی رہے گی اور اگر اس کو مان لیا اور اتنی بڑی جاہ اور شان زیبا کو چھوڑ دیا جس میں نہ کچھ جھگڑا ہے اور نہ بکھیڑا پھر اگر تو نے چاہا تو میسر نہیں ہونے کی ۔ اسی طرح میں دنیا کی خواہشوں اور آخرت کی تمناؤں کی ادھیڑ بن میں چھ مہینے تک پڑا رہا ۔ رجب ۴۸۸ھ میں یہ کام اختیار سے نکل گیا اور میری زبان بند ہو گئی ، یعنی چپ رہتا تھا ، بولتا نہ تھا ، یہاں تک کہ پڑھانا بھی چھوٹ گیا ۔ میں کوشش کرتا تھا کہ کسی دن دل خوش کرنے کے لیے لوگوں کو پڑھاؤں ، مگر زبان سے بات ہی نہیں نکلتی تھی ۔ اس طرح چپ رہتے رہتے میرے دل میں رنج و افسردگی پیدا ہوئی اور اسی کے

ساتھ کھانا ھضم ھونے کی قوت جاتی رھی اور کھانا پینا چھوٹ گیا ، یہاں تک کہ ایک گھونٹ بھی نہیں پیا جاتا تھا اور ایک لقمہ بھی ھضم نہیں ھوتا تھا اور ضعف بڑھتا جاتا تھا ، یہاں تک کہ طبیبوں نے علاج چھوڑ دیا اور کہا کہ کوئی حادثہ دل پر ھوا ھے اور مزاج میں سرایت کر گیا ھے اور کوئی رستہ اس کے علاج کا نہیں ھے ، بجز اس کے جو غم لگ گیا ھے وہ بدل جاوے ۔ جب میرا یہ حال ھوا تو میں نے خدا سے التجا کی ، ایک مضطر کی سی التجا ۔ اُس نے میری دعا قبول کی یجیب المضطر اذا دعاہ اور مجھ پر جاہ اور مال اور جورو اور بچوں کا اور دوستوں کا چھوڑنا آسان ھو گیا اور میں نے ظاھر کیا کہ میں مکہ کو جاتا ھوں ، مگر میرے دل میں مکہ کا جانا نہ تھا ، بلکہ شام میں جانا تھا ۔ میں نے اس لیے چھپایا کہ خلیفہ کو اور دوستوں کو شام میں میرے مقام کی خبر نہ ھو ۔ غرض کہ بہ لطائف الحیل میں بغداد سے نکلا اس ارادے پر کہ پھر کبھی نہ لوٹوں گا ۔

پھر میں شام میں پہنچا اور دو برس تک بجز گوشہ نشینی اور تنہائی اور ریاضت اور مجاھدہ کے میرا اور کوئی شغل نہ تھا اور تزکیہ نفس اور تہذیب الاخلاق اور تصفیہ قلب اور ذکر اللہ میں اس طریقے سے جو علم تصوف حاصل کیا تھا مشغول رھتا تھا ۔ مدت تک مسجد دمشق میں معتکف رھا ۔ دن کو مسجد کے مینار پر چڑھ جاتا اور دروازہ بند کر لیتا تھا ۔ پھر بیت المقدس میں جاتا اور صخرہ کے مکان میں جا کر دروازہ بند کر لیتا ۔ پھر مجھ کو حج کا اور مدینہ منورہ کی زیارت کا شوق ھوا اور حجاز میں گیا ۔ پھر لڑکوں نے اور دیگر امور نے مجھ کو وطن میں کھینچ بلایا ، مگر میں نے تصفیہ قلب کے شوق میں گوشہ نشینی اختیار کی ۔ حوادث زمانہ اور اھل و عیال کے امورات اور معاش کی ضرورت

میرے مقصد میں خلل ڈالتی تھی اور گوشہ نشینی میں تشویش پیدا کرتی تھی اور میں اپنے حال کو اوقات متفرقہ میں درست کرتا رھتا تھا ، مگر با ایں ھمہ میں ۔ اس کام سے طمع منقطع نہیں کی تھی ۔ موانعات کو دور کرتا تھا اور پھر اپنا کام کرنے لگتا تھا ۔ اسی حالت پر دس برس گذر گئے ۔ ان خلوتوں سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا اور یقین کر لیا کہ صرف صوفیہ ھی خدا کے راستے پر چلتے ھیں ۔

اس زمانے میں فسق و فجور اور الحاد کی باتیں بہت زیادہ پھیل گئی تھیں اور جب میں نے دیکھا کہ بہت سے لوگوں کا ایمان ان سببوں سے ضعیف ھو گیا ھے اور میں نے اپنے اوپر خیال کیا کہ آسانی سے ان باتوں کی برائی کو کھول سکتا ھوں ، مگر میں نے اپنے دل میں کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو ان ظالموں کے ھاتھوں سے کیونکر بچوں گا اور جب میں لوگوں کو جن امور میں کہ وہ مبتلا ھیں ، اس کے بر خلاف نصیحت کروں گا اور حق کی طرف بلاؤں گا تو تمام لوگ میرے دشمن ھو جائیں گے اور میں ان کا مقابلہ کس طرح کر سکوں گا اور کس طرح زندگی بسر کروں گا ، کیونکہ یہ باتیں زمانے کی مساعدت اور سلطان متدین کی مدد سے پوری ھوتی ھیں ۔ پس خدا نے یہ کیا کہ بغیر کسی تحریک کے سلطان وقت کے دل میں خیال آیا اور مجھ کو نیشا پور میں جانے کا حکم دیا ، تاکہ ان برائیوں کا تدارک کروں ۔

پھر میں نے اس باب میں اھل دل لوگوں سے مشورہ کیا اور سب نے متفق ھو کر کہا کہ عزلت کو چھوڑو اور جاؤ اور بہت سے نیک لوگوں نے خوابوں میں دیکھا کہ میرا جانا باعث خیر و برکت کا ھوگا اور خدا تعالٰی نے اس صدی کے سرے پر اس کو مقدر کیا ھے اور بے شک خدا نے ھر صدی کے سر پر دین

کے زندہ کرنے کا وعدہ کیا ہے ۔ پس میری امید مستحکم ہو گئی اور ان گواہیوں سے حسن ظن غالب ہوا اور ذی قعدہ ۴۹۹ھ میں نیشا پور گیا اور ذی قعدہ ۴۸۸ھ میں بغداد سے نکلا تھا اور مدت عزلت کی گیارہ برس ہوئی ۔ فقط ۔

---

(۴) امام غزالیؒ اور فلسفی حضرات

اس مضمون کا عنوان تھا

فی اصناف الفلاسفه و علومهم و فی وجوب تکفیر هم

(اخبار سرمور گزٹ ناهن بابت ۸ - نومبر ۱۸۸۹ء)

(یه مضمون امام صاحب کی کتاب المنقذ من الضلال سے ماخوذ ہے)

وہ (امام غزالی) فرماتے هیں کہ "اگرچه فلاسفه کے بہت سے فرقے هیں، لیکن ان کے مذهبوں کے اختلاف سے وہ تین قسم کے هیں۔

اول - دهریه - وہ صانع عالم، یعنی خدا کا انکار کرتے هیں اور خیال کرتے هیں کہ عالم همیشه سے اپنے آپ موجود تھا، کسی نے اس کو بنایا نہیں۔ همیشه سے حیوان، یعنی جان دار نطفے سے اور نطفه حیوانوں سے هوتا رہا ہے اور اسی طرح همیشه هوتا رہے گا اور یہی لوگ زندیق هیں۔

مگر هم (سرسید احمد خاں) کو ایک مشہور لطیفه یاد ہے جو کسی شخص نے ان لوگوں سے پوچھا تھا کہ تمہارا قول صحیح ہے تو یه بتلاؤ کہ نطفه حیوان سے پہلے تھا یا حیوان نطفے سے، مرغی سے انڈا پہلے تھا یا مرغی انڈے سے، مگر همارے نزدیک ان کا صحیح مذهب نسبت انکار صانع کے یه ہے کہ وہ صانع، یعنی

خدا سے بالکل انکار نہیں کرتے، بلکہ کہتے ھیں کہ شاید ھو ، مگر اُس کا ھونا کسی دلیل سے ثابت نہیں ھے ۔

دوم ۔ طبیعیون ۔ ان لوگوں نے عالم طبیعیات پر اور حیوانات اور نباتات میں جو عجائب صنع الٰہی ھیں اور جو انسان میں عجیب اور غریب تدبیریں ھیں ان پر غور کرتے کرتے بہ مجبوری اس بات کے قائل ھوئے کہ کوئی بڑی حکمت والا قادر مطلق اور تمام چیزوں کے مقصد کو جاننے والا ھے، لیکن وہ اس بات کے بھی قائل ھو گئے کہ اعتدال مزاج کو بہت بڑی تاثیر ھے حیوان کے قویٰ بننے میں اور وہ سمجھ گئے کہ انسان کی قوت فاعلہ اُس کے مزاج کے تابع ھے اور اس کے مزاج کے باطل ھونے کے ساتھ وہ بھی باطل ھو جاتی ھے اور جب معدوم ھوتی ھے تو اعادہ معدوم نہیں ھو سکتا ۔ اس بناء پر انھوں نے خیال کیا کہ نفس جب مر جاتا ھے تو پھر عود نہیں کرتا اور اسی لیے انھوں نے آخرت کا اور دوزخ کا اور بہشت کا اور قیامت کا اور حساب کا انکار کیا ۔ پس اُن کے نزدیک کوئی عبادت ایسی نہیں جس کا ثواب ھو اور نہ کوئی گناہ ایسا ھے جس کا عذاب ھو ۔ یہ لوگ بھی زندیق ، ھیں کیونکہ اصل ایمان اللہ پر اور آخرت پر ایمان لانا ھے ۔ گو کہ یہ لوگ خدا پر اور اس کی صفات پر ایمان لائے، لیکن آخرت کا انکار کیا ۔

مگر اس زمانے میں ایک اور فرقہ (۱) پیدا ھوا ھے جو اپنے تئیں ٹھیٹ مسلمان کہتا ھے اور طبیعیات عالم سے خدا کے ھونے اور اس کی وحدانیت اور اس کی تمام صفات کمال پر استدلال کرتا ھے اور کہتا ھے کہ یہ طریقہ استدلال خود خدا نے ھم کو بتلایا ھے ۔ قرآن مجید انھیں استدلالوں سے بھرا ھوا ھے ۔ کبھی خدا اپنے ھونے

(۱) یہاں سرسید نے اپنے عقائد کی تشریح کی ھے ۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

پر شہد کی مکھیوں میں شہد بنانے کی طبیعت کا ہونا بتلاتا ھے ، کبھی پرندوں کے ھوا پر اڑنے کو دکھاتا ھے ، کبھی جہازوں اور کشتیوں کے پانی پر چلنے کی تمثیل دیتا ھے ، کبھی گائے بھینس کے خون اور پیٹ کے گوبر سے سفید دودھ اور خوشگوار غذا کے نکلنے کو دکھاتا ھے ، دن ھونے اور رات آنے اور رات جانے دن آنے سے نصیحت دیتا ھے ، چاند ، سورج ، ستاروں سے عظمت دکھاتا ھے ، کبھی بادلوں کے چلنے اور مینہ برسنے ، گل پھول اور مختلف مزے کے میووں کے پیدا ھونے کو یاد دلاتا ھے ، کبھی اندھیری رات میں بجلی کی چمک اور رعد کی کڑک سے ڈراتا ھے اور پھر کہتا ھے کہ اسی میں نشانیاں ھیں سمجھنے والوں کو - پھر اپنی وحدانیت پر استدلال کرتا ھے اور کہتا ھے کہ اگر دو خدا ھوتے سوائے ایک کے تو یہ تمام کارخانہ درھم برھم ھو جاتا - اس بناء پر وہ کہتے ھیں کہ طبیعیات عالم سے خدائے واحد کے جاننے کا سبق خود خدا نے ھم کو دیا ھے -

و ھم مع ذالک آمنوا باللہ و ملٰئکتہ و کتبہ و رسلہ و الیوم الاخر و بقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ و البعث بعد الموت بل ھم آمنوا بکل ما جاء بہ محمد رسول اللہ خاتم النبیین -

مگر وہ اس بات کو سوچتے ھیں کہ اللہ پر ایمان لانا کیا ھے ، ملائکہ کا مفہوم کیا ھے ، خدا کی کتابوں کی حقیقت کیا ھے ، رسالت کی ماھیت کیا ھے ، یوم الاخر کیا چیز ھے اور بھلائی و برائی دونوں کا خدا کی طرف سے ھونے کی کیا مراد ھے اور مرنے کے بعد اٹھنے کی کیا حقیقت ھے -

وہ اس کی تحقیق بہ قدر اپنے علم و استعداد کے و بالاستدلال من فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا و من القرآن

الـذی انـزل عـلی محمد رسـول اللہ صـلی اللہ عـلـیـہ و سـلـم ومن سـنـۃ الـرسـول مـا ثـبـت عـنـدھـم کے لحاظ سے اُس کی نسبت اپنا عقیدہ قائم کرتے ھیں و لا یـبـالون بقول زیـد و عمر دون قـول اللہ و رسـولـہ ۔ یہ فرقہ اپنے تئیں ٹھیٹ مسلمان اور اپنے مذھب کو ٹھیٹ اسلام کہتا ھے ، مگر اور لوگ اُن کو حقارت سے طبیعیین یا نیچری کہتے ھیں ۔ وہ سب لقبوں سے جو اُن کو دئے جائیں خوش ھیں اور کہتے ھیں کہ جو حقارت سے حقارت کا لقب ھم کو دیا جائے ، ھمارے مذھب یا عقائد کو اس سے حقارت نہیں ھوتی ، بلکہ اُس حقیر لقب کو عزت اور اس میں برکت ھو جاتی ھے ۔ افسوس کہ امام غزالی صاحب مر گئے ورنہ اُن سے پوچھا جاتا کہ جناب اس فرقے کی نسبت آپ کیا فرماتے ھیں ۔ اگر پاؤں پاؤں چل کر نہیں آ سکتے تو خواب ھی میں آ کر بتا جائیے ، مگر میرا دل کہتا ھے ھـم مـن اھـل الـجـنـۃ بـحـق محمد و آلـہ ۔

سوم ۔ الالہیون ۔ امام صاحب فرماتے ھیں کہ یہ فرقہ متاخرین فلاسفہ کا ھے اور انھیں میں سقراط ھے جو استاد ھے افلاطون کا ، جو استاد ھے ارسطا طالیس کا ۔ ان سب نے پہلے دونوں فرقے دھریہ و طبیعیہ کی تردید کی ھے ۔ پھر ارسطا طالیس نے افلاطون کی اور سقراط کی اور ان سب فلاسفہ الٰہیین کی جو اُس سے پہلے تھے ، تردید کی ھے ، مگر با ایں ھمہ اُس کے مذھب میں بھی کچھ کچھ رذائل کفر باقی رہ گئے ھیں ۔ پس اُس کی بھی اور اُن کی بھی جو فلاسفہ اسلامیین میں سے اُن کے پیرو ھیں جیسے کہ ابن سینا اور فارابی وغیرہ سب کی تکفیر واجب ھے ۔

کـبـرت کـلـمـۃ تـخـرج مـن افـواھـھـم ۔ الـعـجـب ثـم الـعـجـب مـن الامـام حـجـۃ الاسـلام ابی حـامـدنالـغـزالی رحمۃ اللہ علیہ ان یـقـول لرجل ھو یقول انا مسلم و یعتـقدان لا الہ

الا اللہ محمد رسول اللہ انہ واجب تکفیرہ ۔ اللھم اغفرہ وارحمہ و احفظنا من شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا ۔ من یھدیہ اللہ فلا مضل لہ و من یضللہ فلا ھادی لہ و اشھد ان لا الہ الا اللہ و اشھد ان محمدا رسول اللہ ۔

قولہ رحمۃ اللہ فی اقسام علومھم

امام صاحب فرماتے ھیں کہ فلاسفہ کے علوم چھ قسم کے ھیں : منطقی ، طبیعی ، الٰہی ، سیاسی ، خلقی ، یعنی اخلاقی ۔

اول ۔ علم ریاضی ۔ متعلق ھے علم حساب و ھندسہ اور علم ھیئت سے اور اُن علوم کی کوئی چیز امور دینی سے متعلق نہیں ھے ، بلکہ وہ علوم مضبوط دلیلوں پر مبنی ھیں کہ اُن کے سمجھنے کے بعد اُن کی مخالفت کے لیے کوئی راہ ھی نہیں ھے ۔

لیکن امام صاحب کا یہ قول نسبت علم ھیئت کے کسی طرح صحیح نہیں ھے۔ جس قدر علم ھیئت علماء و مفسرین کی ان تفسیروں سے جو انھوں نے آیات قرآنی متعلق علم ھیئت کے کی ھیں اور دیگر احادیث اور روایات مرویہ مذھب اسلام میں بیان ھوئی ھیں ، وہ کسی طرح علم ھیئت کے موافق نہیں ھیں ۔ ایک آسمان سے دوسرے آسمان میں پانسو برس کی راہ کا فاصلہ ھونا ، آسمان میں دریاؤں کا ھونا ، آفتاب کا گرم پانی کے چشمے میں ڈوبنا وغیرہ وغیرہ ایسے مسائل ھیں کہ علم ھیئت قدیم یونانی جو فلاسفہ الٰھیین کا تھا بالکل اس کی تکذیب کرتا ھے اور وہ اُس علم کی تکذیب کرتے ھیں ۔ جلال الدین سیوطی نے جو آیات قرآنی اور روایات اسلامی سے اخذ کرکے ایک ھیئت اسلامی بنائی ھے اور اُس پر ایک رسالہ مسمیٰ بہ الھیئۃ السنیہ فی الھیئۃ

السنیہ تحریر کیا ہے ، ایک مسئلہ بھی اس کا علم ہیئت یونانی سے موافقت نہیں رکھتا ۔ اس میں باسناد روایات لکھا ہے کہ عرش، یعنی فلک الافلاک کے گرد چار نہریں ہیں ۔ ایک نور کی ، ایک نار کی ، ایک برف کی، ایک پانی کی ۔ پھر لکھا ہے کہ کل دنیا کے لوگوں کی جس قدر بولیاں ہیں اتنی ہی زبانیں عرش کی ہیں ۔ پھر لکھا ہے کہ عرش سرخ یا قوت کا ہے اور عرش کے نیچے بحر مسجور ہے ۔ ایک روایت کی سند پر لکھا ہے کہ عرش سبز زمرد کا ہے ، اس کے چار پاؤں یا قوت احمر کے ہیں ۔ عرش کے آگے ستر ہزار پردے ہیں ۔ ایک نور کا ، ایک ظلمت کا ، جبرئیل نے کہا کہ اگر میں ذرا بھی پاس جاؤں تو جل جاؤں ۔

اگر یک سر موئے بر تر پرم
فروغ تجلی بہ سوزد پرم

پھر لکھتے ہیں کہ زمین کے گرد پیتل کا پہاڑ ہے جو زمین کے محیط ہے ۔ پھر لکھتے ہیں کہ سات زمینیں مثل سات آسمانوں کے تو پر تو ہیں ۔ ہر ایک زمین کی موٹائی پانسو برس کی راہ چلنے کے برابر ہے اور ہر ایک طبقہ زمین کو ایک دوسرے سے اسی قدر فاصلہ ہے ۔ رعد کو وہ ایک فرشتہ اور اس کی آواز کو کڑک اور اس کی بھاپ یا کوڑے کی چمک کو بجلی قرار دیتے ہیں ۔ آسمانوں کو مثل ایک قبے کے کہتے ہیں اور اس میں دروازے قرار دیتے ہیں ۔

مد و جزر سمندر کی بابت روایت کرتے ہیں کہ جب فرشتہ سمندر میں پاؤں رکھ دیتا ہے تو مد ہوتا ہے ، جب نکال لیتا ہے تو جزر ہوتا ہے ۔

غرض کہ اسی طرح لغو و مہمل موضوع روایتیں اسلام میں ملالی ہیں اور لوگ سمجھتے ہیں کہ یہی مذہب اسلام ہے

اور اس پر یقین کرنا چاہئے اور علماء نے بھی مثل روایات مذہبی کے اُن کو اپنی تصنیفات میں جگہ دی ہے اور علم ہیئت یونانی ان سب کی تکذیب کرتا ہے ۔

پس ہیئت یونانی اور اس کے مسائل کو بالکلیہ دین سے تعلق ہے ، تا کہ اُن کی تردید کی جائے یا وجہ تطبیق بیان ہو ۔

اگر ہم ہیئت قدیم یونانی سے در گذر کریں اور ہیئت جدید پر جو اب تمام علمی دنیا میں مسلم ہے ، نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ ہر ملک کے اہل علم کا اُس پر اتفاق ہوتا جاتا ہے تو وہ تو مثل آگ اور خشک پھونس کے موجودہ مسائل اسلام کے، نہ کہ ٹھیٹ اسلام کے، بر خلاف ہے ۔ پس یہ کہنا کہ دین کو نفیاً و اثباتاً اُس کی کسی چیز سے تعلق نہیں ہے ، صریح غلطی ہے ۔

دوم ۔ علم منطق ۔ اُس کی نسبت بھی وہ لکھتے ہیں کہ اُس کے مسائل کو دینیات سے کچھ تعلق نہیں ہے اور یہ بات قابل تسلیم کے ہے ، مگر یوں کہنا چاہئے کہ دینیات میں وہی مسائل ہیں جو علم منطق میں ہیں ۔

سوم ۔ علم طبیعی ۔ اس کی نسبت امام صاحب نے اپنی اس کتاب میں بہت کم لکھا ہے اور کتاب تہافۃ الفلاسفۃ کا حوالہ دیا ہے اور کتاب تہافۃ الفلاسفۃ میں وہ اس علم کی اس طرح پر تشریح کرتے ہیں کہ علوم طبیعیات آٹھ اصولوں پر منقسم ہیں ۔

(۱) وہ جو جسم سے بحیثیت جسم ہونے کے اُس کی تقسیم اور حرکت سے اور تغیر سے اور حرکت کے توابع سے، یعنی زمانہ ، جگہ، خلا سے متعلق ہیں ۔

(۲) وہ علوم جن میں آسمانوں کا اور اُن کا جو فلک قمر کے پیٹ میں ہیں ، عناصر اربعہ (خاک ، آب و باد و آتش) اور اُن

کی طبیعتوں کا اور اُن کے اپنی اپنی جگہ پر ہونے کی وجہ کا بیان ہے -

(۳) وہ علم جن میں چیزوں کے ہونے اور بگڑ جانے اور چیزوں کی پیدائش ہونے اور بڑے ہونے اور بڈھے ہونے اور ایک چیز کو دوسری چیز میں بن جانے اور نچھتروں کے اثر میں جو آسمانوں کی شرقی و غربی حرکتوں کے سبب سے اشخاص کی خرابی پر ہوتے ہیں ، بیان ہے -

(۴) وہ علم جن میں ان باتوں کا بیان ہے جو عناصر اربع کے باھمی امتزاج سے ظاھر ھوتی ھیں اور اُن کے سبب سے آثار علویہ ، بادل ، مینھ ، کڑک ، بجلی ، ھالہ ، قوس قزح کا ھونا ، بجلی کا گرنا ، جھکڑ یا ھوا چلنا ، بھونچال کا آنا ظہور میں آتا ھے -

(۵) علم معدنیات (۶) علم نباتات (۷) علم حیوانات (۸) علم نفوس انسانی ، یعنی اُن قوتوں کا بیان جن سے چیزوں کو دریافت کر سکتے ھیں اور یہ کہ نفس انسانی بدن کے مر جانے سے نہیں مرتا اور وہ ایک جوھر روحانی ھے ، اُس کو فنا نہیں ھو سکتی -

امام صاحب فرماتے ھیں کہ یہ آٹھوں امور تو بطور اصول کے تھے اور اُن کی فروعات سات ھیں -

(۱) طب اور اُس کا مقصد بدن کے مبادی کا اور اس کے احوال کا بلحاظ صحت اور مرض اور اُس کے سببوں اور اُس کی دلیلوں کا جاننا ھے ، تاکہ مرض کو دور کیا جائے اور صحت کی حفاظت ھو -

(۲) احکام نجوم اور وہ ایک اٹکل ھے ستاروں کی شکلوں سے اور اُن کے ملنے سے استدلال کرنے میں کہ دنیا کا اور ملک کا اور پیدائش کا اور سال کا حال کس طرح پر ھو گا -

(۳) علم فراست (علم قیافہ) اور وہ استدلال کرنا ہے خلقی ہیئت سے اخلاق پر -

(۴) تعبیر - اور وہ استدلال کرنا ہے سونے کی حالت کے تخیلات سے جیسا کہ نفس نے اُس کو عالم غیب میں دیکھا ہے اور قوت متخیلہ نے اُس کو دوسری مثال میں متخیل کر دیا ہے -

(۵) علم طلسمات اور وہ آسمانوں کے قویٰ کو اجرام ارضی سے ملانا ہے ، تاکہ اس ملانے سے عالم ارضی میں ایک عجیب و غریب کام کرے -

(۶) علم نیر نجات - اور وہ زمین کی متعدد خاصیت کی چیزوں کی قوتوں کا ملانا ہے ، تاکہ اُس سے کوئی عجیب چیز پیدا ہو جائے -

(۷) علم کیمیا اور وہ معدنی چیزوں کے خواص کا تبدیل کرنا ہے ، تاکہ اُس سے سونا اور چاندی بن جائے -

اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان علوم کے کسی امر سے شرعاً لازم نہیں ہے ، صرف چار مسئلے ان علموں کے ہیں جن میں ہم مخالفت کرتے ہیں -

پہلا مسئلہ - حکماء کا یہ قرار دینا ہے کہ دو چیزوں ، یعنی سبب اور مسبب کا ملنا جو ظاہر میں دکھائی دیتا ہے ، یہ ملنا لازمی اور ضروری ہے اور نہ تو یہ قدرت میں ہے اور نہ امکان میں ہے کہ سبب بغیر مسبب کے پیدا ہو اور مسبب بغیر سبب کے -

دوسرا مسئلہ - اُن کا یہ قول ہے کہ نفوس انسانی مستقل چیزیں ہیں اور خود اپنے آپ سے موجود ہیں - جسم میں پیوستہ نہیں ہیں اور موت کے معنی بدن سے اُن کا قطع ہو جانا ہے ، مگر وہ بدستور ہر حال میں اپنے آپ سے موجود ہیں -

تیسرا مسئلہ - اُن کا یہ قول ہے کہ ان نفوس کا جب کہ وہ جسموں سے علیحدہ ہو جائیں تو پھر اُن کا جسموں میں دوبارہ

آنا محال ہے ۔

هم ان چاروں مسئلوں کی صحت و عدم صحت پر پھر کسی آرٹیکل میں بحث کریں گے، اس وقت یہ بتلانا ہے کہ صرف یہی چار مسئلے نہیں ہیں، بلکہ اُن علوم کے اور بھی مسائل ہیں جو مذہب اسلام یا موجودہ مسائل اسلام کے برخلاف ہیں ۔

علوم طبیعی تمام ان امور کے وقوع سے انکار کرتے ہیں جو مافوق الطبیعة ہیں اور یہی ایک مسئلہ ہے جو موجودہ مسائل مسلمہ اسلام کے کلیةً برخلاف ہے جس سے تمام معجزات انبیائے علیہم السلام اور کرامات اولیاء رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے انکار لازم آتا ہے ۔ پس اس مسئلے کی تردید یا توفیق اہل اسلام کو ضروری ہے ۔

علوم طبیعی امکان محض کو حجت نہیں قرار دیتے جب تک کہ اُن کا وقوع نہ محقق ہو اور اس سے تمام دلائل علم کلام کے ساقط ہو جاتے ہیں ۔

علوم طبیعی تبدیل ماہیت اشیاء کے منکر محض ہیں اور لا تبدیل لخلق اللہ کے قائل ہیں، مگر موجودہ اصول اسلام اُس کے برخلاف ہیں ۔

علم نجوم ۔ نہایت تعجب ہے کہ امام صاحب اس علم کی نسبت یہی تحریر فرماتے ہیں کہ اُس سے مخالفت لازم نہیں ہے، حالانکہ اس علم کے مسائل کثیر ایسے ہیں جن کو اسلام غلط اور جھوٹا بیان کرتا ہے ۔

علم نجوم کے وہ مسائل جو حسابیات سے متعلق ہیں، مثل حرکات و اجتماع و تفرق کواکب اور کسوف و خسوف جس کی تحقیق بذریعہ رصد کے کی گئی ہے اور جن کے حساب زائچوں اور تقویموں میں مندرج ہیں، درحقیقت وہ مسائل نجوم نہیں ہیں، بلکہ

مسائل حسابیہ علم ہیئت ہیں جو اہل تنجیم کام میں لاتے ہیں اور اس حرکت اور اجتماع و تفرق سے جو نتائجِ آفاق میں پیدا ہوتے ہیں وہ بھی علم نجوم کے مسائل نہیں ہیں ، بلکہ علم طبیعیات کے (جس میں نجوم داخل نہ ہو) مسائل محققہ ہیں ۔ اہل تنجیم اُن مسائل کو بھی کام میں لاتے ہیں ۔

علم نجوم خالص وہ علم ہے جس سے انسانوں کی قسمت ، اُن کی زندگی و موت ، اُن کی عمر ، اُن کی بیماری و صحت ، اُن کی آئندہ زندگی کے حالات ، دولت مندی و مفلسی وغیرہ کی پیشین گوئی کی جاتی ہے ، اوقات کی اور ایام کی سعادت و نحوست بتائی جاتی ہے ۔ ہر ایک کام کے لیے ایک ساعت نیک سمجھتے ہیں جس میں اُس کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے اور اُس کے سوا ساعات بد سمجھے جاتے ہیں جن میں اُسی کام کے کرنے کو برا یا منحوس یا مثمر خلاف مراد سمجھا جاتا ہے ۔ قبل وقوع کسی واقعے کے جو انسان سے متعلق ہے اُس کے وقوع کی پیشین گوئی کی جاتی ہے ۔ پس درحقیقت اصلی علم نجوم یہ ہے جس کو عقل اور مذہب اسلام جھوٹا اور باطل بتاتا ہے ۔

علم طلسمات ۔ امام صاحب نے جس کو علم طلسمات قرار دیا ہے وہ قدیم علم کہنہ ضالہ کا ہے کیسے قوائے آسمانی اور کیسا اُن کو اجرام ارضی سے ملانا ، اسی کا نام عرف عام میں جادوگری ہے جس کی نفرین عقلاً اور اسلاماً ہر مسلمان کو لازم ہے ۔ تعجب ہے کہ امام صاحب لکھتے ہیں کہ اس علم سے شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے ۔

مثل مشہور ہے کہ جادو برحق ہے ، مگر کرنے والا کافر ہے ۔ اس مثل کے پہلے جملے میں غلطی ہے ۔ صحیح مثل یوں ہونی چاہئے کہ جادو غلط اور جھوٹ اور فریب ہے ، مگر کرنے

والا کافر ہے۔

علمِ کیمیا کی نسبت جو امام صاحب نے لکھا ہے، اُس کی نسبت ہم کچھ لکھنا نہیں چاہتے، کیونکہ وہ اس علم سے بالکل ناواقف معلوم ہوتے ہیں اور سونا اور چاندی ہی بنانے کی دھن میں پڑے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

چہارم۔ علم الٰہی یعنی الٰہیات۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ خود فلاسفہ کے مسائل الٰہیات میں اختلاف ہے، مگر ارسطا طالیس کا مذہب جیسا کہ فارابی اور ابن سینا نے بیان کیا ہے قریب تر مذہب اسلام کے ہے، صرف بیس مسئلوں میں غلطی ہے۔ تین مسئلے تو ایسے ہیں جن کے سبب سے اُن کی تکفیر واجب ہے اور سترہ مسئلے ایسے ہیں جن کے سبب سے اُن کو اہل بدع کہنا لازم ہے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے صرف اُن تین مسئلوں کا مختصر بیان کیا ہے اور وہ تین یہ ہیں۔

(۱) اُن کا یہ کہنا کہ اجساد محشور نہیں ہونے کے اور ثواب یا عذاب روح مجردہ کو ہوگا اور عذاب روحانی ہوگا نہ جسمانی۔

(۲) اُن کا یہ کہنا کہ خدا تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔

(۳) اُن کا یہ کہنا کہ عالم قدیم و ازلی ہے۔

باقی مسائل جو صفات کی تقریر و تفہیم سے متعلق ہیں یا اُن کا یہ کہنا کہ خدا اپنی ذات سے علیم ہے اور ذات سے زیادہ نہیں جانتا اور اسی طرح کے اور مسائل ہیں، ان مسائل میں اُن کا مذہب معتزلیوں کے مذہب کے قریب ہے اور معتزلیوں کی تکفیر واجب نہیں ہے۔ اس کی تفصیل کتاب التفرقة بین الاسلام و الزندقه میں بیان ہوئی ہے۔

پنجم ۔ علم سیاست ۔ اس کی نسبت امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس علم کے حکماء کا کلام مصلحت دنیوی سے اور سلطنت سے علاقہ رکھتا ہے اور انھوں نے اس کو کتب منزلہ من اللہ اور احکام ماثورۂ اولیاء سے اخذ کیا ہے ۔

اس بیان سے امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ اس علم میں بھی شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے، مگر مجھ کو اس میں بھی کلام ہے، کیونکہ اگر ان تمام احکام کو جو کتب فقہ میں مندرج ہیں احکام شرعی قرار دئے جائیں تو متعدد مسائل سیاست حکماء میں اور ان میں اختلاف بین ہے ، پھر کیا وجہ ہے کہ شرعاً ان کی مخالفت لازم نہ ہو ۔

ششم ۔ علم الاخلاق ۔ اس کی نسبت بھی امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ صفات نفس اور اس کے اخلاق اور اس کی درستی اور مجاہدات سے متعلق ہے اور انھوں نے اس کو کلام صوفیہ کرام سے اخذ کیا ہے ، یعنی اس کی بھی شرعاً مخالفت لازم نہیں ہے ۔

مگر اس میں نہایت شبہ ہے کہ آیا حکماء نے وہ علم اور اس کا طریقہ صوفیائے کرام سے اختیار کیا ہے یا صوفیہ کرام نے حکمائے عظام سے ۔ علاوہ اس کے وہ طریقہ اختیار کرنا اور اس طریقے سے تہذیب نفس اور صفات نفسانی کا حاصل کرنا مقصود شارع علیہ السلام ہے یا نہیں اور مذاہب سے قطع نظر مقتضائے فطرت انسانی جس میں مرضی الٰہی مضمر ہے سمجھا جا سکتا ہے یا نہیں ۔

یہ ہیں خیالات امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے اور انشاء اللہ تعالیٰ کسی وقت ہم ان مسائل پر بموجب اپنی تحقیق کے بحث کریں گے ۔ واللہ المستعان ۔

(۵) امام غزالیؒ کے خیالات

صراط اور میزان کے بارے میں

(اخبار سرمور گزٹ ناھن ۔ بابت ۳۰۔ نومبر ۱۸۸۹ء)

امام صاحب اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں لکھتے ھیں کہ صراط حق ھے ۔ اُس کی تصدیق واجب ھے کیونکہ وہ ممکنات میں سے ھے اور وہ ایک پل ھے جہنم کے اوپر تنا ھوا ۔ تمام لوگ اس کو دیکھیں گے ۔ جب وہ اس پر پہنچیں کے تو فرشتے اُن کو اُس پر ٹھہرائیں گے، تاکہ اُن سے سوالات کئے جائیں ۔

اس کے بعد امام صاحب کہتے ھیں کہ اگر کہا جائے یہ کیونکر ھو سکتا ھے روایتوں میں آیا ھے کہ وہ تو بال سے باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ھوگا ۔ پھر کس طرح اُس پر سے جانا ممکن ھے ۔

اس کے جواب میں امام صاحب فرماتے ھیں کہ اگر یہ بات ایسے شخص نے کہی ھے جو خدا کی قدرت کا منکر ھے تو اُس کے مقابلے میں خدا کو ھر ایک امر پر قادر ھونا ثابت کیا جائے گا اور اگر وہ خدا کی قدرت عام کا قائل ھے تو یہ بات ھوا پر چلنے سے زیادہ عجیب نہیں ھے ۔ پھر خدا تعالی ایسی قدرت کے پیدا کر دینے میں قادر ھے جس سے مراد یہ ھے کہ خدا ھوا میں ایسی قدرت پیدا کر سکتا ھے کہ اُس پر لوگ چل سکیں اور نیچے کی ھوا میں نیچے کو دبنا یا جھکنا نہ ھو اور نہ ھوا میں پھٹ جانا رھے ۔ پھر جب ھوا میں ایسا کر دینا ممکن ھے تو صراط، گو وہ

کیسا ہی باریک ہو ہر طرح ہر ہوا سے تو زیادہ مضبوط ہے
(والعجب ثم العجب علیٰ ما قالہ الامام فی ھذا المقام) ۔

امام صاحب اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ غیر اھلہ ،
یعنی المضنون الاخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ صراط پر ایمان
لانا حق ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ بال کے مانند ہے تو
بال کی باریکی کو بھی اس سے مناسبت نہیں ہے جس طرح کہ خط
مصطلحہ علم ہندسہ کی باریکی میں جو دھوپ اور چھاؤں کے بیچ
میں فاصل ہے بال کی باریکی کو کچھ نسبت نہیں ہے ۔ صراط کی
باریکی خط ہندسہ کی باریکی کے مانند ہے جس میں مطلقاً عرض ،
یعنی چوڑا ، پن نہیں ہوتا (مگر ایسے خط کا تو وجود ذاتی نہیں
ہوتا پھر کیا امام صاحب کے نزدیک صراط کا بھی وجود ذاتی
نہیں ہے ؟) ۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ صراط مستقیم سے مراد ہے
اخلاق متضادہ جو انسان میں ہیں ، اُن میں توسط حقیقی اختیار کرنا ،
مثلاً سخاوت اور فضول خرچی میں اور شجاعت اور جاہلانہ
بے رحمی اور بزدلی میں اور خرچ کرنے اور کنجوسی میں اور تواضع
میں اور تکبر اور نالائق مزاج میں اور عفت اور شہوت رانی میں اور
نامردی میں ۔ یہ سب اخلاق متضادہ ہیں اور اُن کے دو سرے ہیں
ایک افراط ، دوسرا تفریط اور یہ دونوں مذموم ہیں اور دونوں
سروں کا جو بیچا بیچ ہے وہ توسط ہے ، کسی طرف مائل نہیں
ہے ، نہ زیادتی کی طرف ، نہ کمی کی طرف ، جیسے کہ وہ خط جو
دھوپ اور چھاؤں میں فاصل ہے ، نہ تو اُس کو دھوپ میں کہہ
سکتے ہیں نہ چھاؤں میں ۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ انسان کا کمال یہ ہے کہ
جہاں تک ہوسکے فرشتوں کی مشابہت پیدا کرے جن میں اوصاف

متضادہ جیسے کہ انسان میں ھیں نہیں ھیں ۔ انسان ان اوصاف سے بالکلیہ علیحدہ نہیں ھوسکتا اس لیے اس کو حکم ھوا ہے کہ ایسا طریقہ اختیار کرے جو ان اوصاف سے علیحدہ ھوجانے کے مشابہ ھو، گو کہ حقیقت میں علیحدہ ھو جانا نہ ھو اور وہ توسط ہے ، جیسے کہ سمویا ھوا پانی کہ نہ گرم ہے نہ سرد اور عود کا رنگ کہ نہ سفید ہے اور نہ سیاہ ۔ کنجوسی اور فضول خرچی ۔ انسان کی دو صفتیں ھیں اور سخاوت اس میں توسط کا درجہ رکھتی ہے جس میں نہ کنجوسی ہے اور نہ فضول خرچی ۔ پس صراط مستقیم وہ توسط حقیقی ہے جو بال سے بھی زیادہ باریک ہے اور جو شخص کہ اُن صفات متضادہ کے دونوں سروں سے نہایت درجہ دور ھونا چاہے تو خواہ نخواہ اُن دونوں سروں سے بیچا بیچ میں ھوگا ، مثلاً ایک لوہے کے حلقے کو آگ میں لال کر کے رکھیں اور اُس میں ایک چیونٹی کو ڈال دیں تو وہ اُس کی گرمی سے بھاگے گی اور جو جگہ سب سے دور ھوگی وھاں ٹھہرے گی ۔ پس بجز مرکز کے اُس کو اور کوئی جگہ نہیں ملنے کی اور وھی مرکز وسط حقیقی ہے کیونکہ اُسی کو ھر طرف سے نہایت درجہ بعد ہے اور اس مرکز یا نقطے کا مطلق عرض نہیں ہے ۔ پس صراط مستقیم وہ ھی وسط ہے ، دونوں سروں سے اور اُس وسط کا مطلق عرض نہیں ہے اور وہ بال سے بھی زیادہ باریک ہے ۔ پھر جب خدا تعالیٰ قیامت میں اس صراط مستقیم کو متمثل کر دے گا تو جو کوئی اس دنیا میں صراط مستقیم پر ھوگا (یعنی اُس نے صفات متضادہ انسانی کے استعمال میں حتی المقدور توسط اختیار کیا ھوگا اور کسی جانب مائل نہ ھوا ھوگا) تو صراط آخرت پر بھی سیدھا چلا جائے گا ۔

امام صاحب کی دونوں تحریروں میں اختلاف یا پچھلی میں ابہام ہے ۔ جو کچھ انھوں نے کتاب اقتصاد میں لکھا ہے اُس سے

پایا جاتا ہے کہ وہ صراط آخرت کو ایک شے مجسم دوزخ پر تنی ہوئی تسلیم کرتے ہیں اور کتاب المضنون میں جو لکھا ہے اس سے صرف صراط مستقیم کا جو ایک مفہوم ہے جس کا متمثل ہو جانا بیان کیا ہے ۔

کما قال فاذا مثل اللہ تعالیٰ لعبادہ فی القیامۃ ھذا الصراط المستقیم الخ تو یہ نہیں بتایا کہ وہ روحانی ہوگا تو اُس پر سے گذرنے کے کیا معنی ہوں گے و ھذا ابھام اوفرار من اظھار الحقیقۃ ۔ فتدبر ۔

المیزان

امام صاحب نے اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں لکھا ہے کہ میزان حق ہے اور اُس پر تصدیق واجب ہے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ اعمال تو عرض ہیں ، یعنی جس شخص نے کئے تھے اُس کے ساتھ تھے ، جب وہ نہ رہا تو وہ بھی معدوم ہو گئے اور جو چیز کہ معدوم ہو گئی وہ کیونکر تولی جائیگی اور نہ وہ اعمال جسم میزان میں ، یعنی اس کے پلڑوں میں پیدا ہو سکتے ہیں اور نہ اُن اعمال کی شدت اور خفت کا اندازہ پیدا ہو سکتا ہے ۔ اس کا جواب امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات پوچھی گئی تھی ۔ آنحضرت نے فرمایا کہ اعمال کے لکھے ہوئے چٹھے لے جائیں گے ، کیونکہ کراماً کاتبین ہر ایک انسان کے اعمال کا چٹھا لکھتے جاتے ہیں اور وہ مجسم چیز ہے ۔ پھر جب ان چٹھوں کو میزان میں رکھ دیں گے تو خدا تعالیٰ اس کے پلڑوں میں ہلکا پن یا بھاری پن اعمال کے رتبے کے موافق پیدا کر دے گا اور وہ ہر چیز پر قادر ہے ۔ پھر امام صاحب کہتے ہیں کہ اگر کوئی پوچھے کہ اس طرح اعمال کے تولنے سے کیا فائدہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ

خدا کے کاموں میں یہ سوال نہیں ہو سکتا۔ لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون۔ اس کے بعد ایک یہ فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اعمال کے تولے جانے سے بندہ اپنے اعمال کی مقدار جان لے گا۔ اُس کو معلوم ہوگا کہ اُس کے ساتھ عدل ہوا ہے یا اپنی مہربانی سے خدا نے اُس کے گناہوں سے در گذر کیا۔

لیکن امام صاحب اس بات کو بھول گئے کہ ہر گاہ انھوں نے فرمایا ہے کہ اعمال کا وزن، یعنی میزان کے پلڑوں میں ہلکا پن یا بھاری پن خدا تعالیٰ اعمال کے رتبے کے موافق پیدا کر دے گا تو بندے کو کیونکر ظاہر ہوگا کہ وہ وزن ٹھیک پیدا کر دیا ہے اور جب یہ ظاہر نہ ہوا تو جو فائدہ امام صاحب نے بیان کیا ہے وہ باطل ہو جاتا ہے۔

پھر امام صاحب اپنی کتاب المضنون بہ علی غیر اہلہ، یعنی المضنون الا خیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ میزان پر ایمان لانا واجب ہے۔ جب کہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ نفس انسانی جوہر ہے جو اپنے آپ سے قائم ہے اور جسم کا محتاج نہیں ہے تو وہ خود اس بات کے لیے تیار ہے کہ حقائق امور اور جو تعلق اُس کو جسد سے تھا وہ اُس پر منکشف ہو جائے اور جو کچھ اس پر منکشف ہوگا اُس کے اعمال کی تاثیر ہوگی بلحاظ قرب و بُعد ذات باری کے اور خدا کی قدرت میں ہے کہ کوئی ایسی راہ نکالے جس سے ایک لحظے میں تمام خلق اپنے اعمال کی مقدار اور اُس کی تاثیر دریافت کر لے۔

بعد اس کے امام صاحب فرماتے ہیں کہ میزان حقیقت میں اس چیز کا نام ہے جس سے کسی شیئی کی کمی یا زیادتی معلوم ہو، مثلاً اس دنیا میں ثقیل چیزوں کے تولنے کے لیے پلڑے دار ترازو ہے۔ آسمانوں کی حرکت اور وقت دریافت کرنے کی میزان، یعنی

ترازو اصطرلاب ہے ، یعنی میزان الشمس ، یعنی آفتاب کی تہ'رو اور سطروں کے اندازے کی ترازو مسطر ہے اور حرفوں کی تعداد اور حرکات ، یعنی اشعار کی میزان ، یعنی ترازو علم عروض ہے اور آواز کی حرکات ، یعنی گانے کی ترازو علم موسیقی ہے ۔ پس خدا کو اختیار ہے کہ اعمال کے اندازے کے طریقے کو متمثل کر دے جس سے زیادتی و کمی اعمال کی معلوم ہو اور اس کی صورت محسوس موجود ہو یا صرف خیال میں تمثیل ہو اور خدا کو معلوم ہے کہ وہ اس کی ایسی صورت پیدا کرے گا جو محسوس ہو یا ایسی کرے گا جو تمثیل خیالی ہو ۔ فقط ۔

ان دونوں کتابوں میں جو کچھ امام صاحب نے لکھا ہے اور اس میں جو تخالف ہے وہ ظاہر ہے ۔ کتاب اقتصاد سے پایا جاتا ہے کہ وہ میزان کے جسمانی ہونے کے قائل ہیں اور کتاب المضنون میں صرف اس کی تمثیل کے قائل ہیں ، خواہ وہ محسوس ہو یا خیالی ہو ۔ مع ھذا کسی مقام پر نہیں بیان کرتے کہ تمثیل سے یا تمثیل روحانی سے یا ہر ایک چیز کی روحانیت کے موجود ہونے سے کیا مراد ہے ۔ شاید اہل مکاشفہ کو اس کی حقیقت منکشف ہوئی ہو ، مگر خدا کی بے انتہا خلقت ہے اور اُن کو مکاشفہ نہیں ہے اُن کو بھی تو کچھ سمجھانا چاہئے ۔

علاوہ اس کے جب انہوں نے کتاب المضنون میں میزان کا متمثل ہونا محسوسی یا خیالی قرار دیا تو یہ بھی بتانا تھا کہ اس صورت میں اعمال کے چٹھوں کا جو کراماً کاتبین لکھتے تھے کیا حال ہوگا ۔ وہ تو مجسم تھے وہ کس پر دھرے جائیں گے؟

ان دو امور کی نسبت اس زمانے کے فلاسفہ الٰہیین کی بھی کچھ تحقیق ہے جو ذیل میں مندرج ہے :۔

و اما مذهب بعض الفلاسفة الا لہیین فی ھذا الزمان ھذا

(ان امور کے بارے میں موجودہ زمانے کے بعض فلاسفہ الٰہیین کا مذہب)

مذھبھم فی الصراط (صراط کے بارے میں ان کا مذہب)
وہ کہتے ہیں کہ صراط آخرت حق ہے اور ہر شخص کو اس کا طے کرنا ضروری ہے ، مگر اُس کے اوصاف کہ وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے اور دوزخ کے اوپر تنا ہوا ہے ، نہ قرآن مجید میں مذکور ہیں اور نہ کسی حدیث قابل الوثوق سے پائے جاتے ہیں ۔ قرآن مجید میں لفظ صراط آیا ہے اور بعض احادیث احاد میں بھی جہاں واقعات قیامت مذکور ہیں صراط کا لفظ آیا ہے ۔ پس ان کا قول یہ ہے کہ جن معنوں میں قرآن مجید میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اس کے وہی معنی ان حدیثوں میں بھی مراد ہیں ۔ خود خدا نے اپنے بندوں کو یہ دعا سکھائی ہے ۔

اھدنا الصراط المستقیم ۔ صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم و لا الضالین ۔

اور پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کو کہا ہے :۔

و انک لتھدی الی صراط مستقیم ۔

پھر فرمایا ہے :۔

ھذا صراط ربک مستقیما ۔

حضرت عیسٰی کی زبان سے فرمایا ہے :۔

ان اللہ ربی ورب کم فاعبدوہ ھذا صراط مستقیم ۔

اور تمام بنی آدم کو فرمایا ہے :۔

و ان اعبدونی ھذا صراط مستقیم ۔ و اللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم ۔ و من یعتصم با للہ

فقد هدی الی صراط مستقیم ۔ قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم ۔ افمن یمشی مکبا علی وجهه اهدیٰ امن یمشی سویا علی صراط مستقیم ۔ قل کل متربص فتربصوا فستعلمون من اصحاب الصراط السوی و من اهتدی ۔ وان الذین لا یومنون بالاخرة عن الصراط لناکبون ۔

پس جن لوگوں نے کہ دنیا میں شرک نہیں کیا اور صرف خدائے وحدہ لا شریک لہ کی عبادت کی ہے وہ قیامت میں بھی صراط مستقیم پر ہوں گے ۔ اس حالت کا جس کو خدا تعالیٰ نے صراط سے تعبیر کیا ہے ، ہر شخص کو اس کا طے کرنا یا یوں کہو کہ ہر شخص پر اس حالت کا گذرنا لازمی ہے ، خواہ شامت اعمال سے کبڑا اور ندامت زدہ ہو یا خوش نصیبی اور اعمال نیک علی الخصوص خدا کی توحید اور اسی کی عبادت میں پکا ہونے سے سربلند اور خوش حال ہو ۔ اسی کی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے جہاں فرمایا ہے :-

افمن یمشی مکبا علی وجهه اهدی امن یمشی سویا علی صراط مستقیم ، یعنی کیا وہ شخص جو کبڑا ہو کر منہ جھکائے چلتا ہے زیادہ ہدایت پر ہے یا وہ شخص جو سیدھا ہو کر سیدھے رستے پر چلتا ہے ۔

صراط سے کوئی حقیقی اور ظاہری مجسم شے مراد نہیں ہے ، بلکہ اس طریقے کو جو اس نے اختیار کیا ہے یا اس کی حالت کو صراط مستقیم سے تعبیر کیا ہے ۔ ترمذی میں دو حدیثیں ہیں ۔ ایک کتاب میں یہ الفاظ ہیں کہ شعار المومن علی الصراط رب سلم سلم ۔ اس حدیث کو اور اس کے الفاظ کو کچھ خصوصیت صراط آخرت سے نہیں ہے ۔ دوسری حدیث میں ہے کہ

حضرت نے فرمایا میں تین مقاموں میں سے کسی مقام میں ملوں گا
علی الصراط ، عند المیزان ، عند الحوض ، مگر خود
ترمذی نے پہلی حدیث کو غریب اور دوسری حدیث کو حسن
غریب لکھا ہے ۔

مشکواۃ میں ابوداؤد سے جو حدیث حضرت عائشہ رض کی نقل کی
ہے اس میں الفاظ عندالمیزان ، عند الکتاب ، عندالصراط بجائے
علی الصراط کے آئے ہیں ۔ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں کہ اذا وضع
بین ظہری جہنم اور نہیں معلوم ہوتا کہ یہ الفاظ خود
راوی کے ہیں یا حدیث رسول اللہ کے ۔

معہذا یہ دونوں حدیثیں آپس میں مختلف ہیں ۔ ابو داؤد کی
حدیث کا یہ مدعا ہے کہ آنحضرت ان مقاموں میں ملیں گے اور
ملنے والے کو پہچانیں گے اور حضرت عائشہ رض کی حدیث میں صاف
یہ ہے کہ ان مقاموں میں لایذکر احدٌ احداً ۔

غرض کہ صراط آخرت اس حالت کی تعبیر ہے جو آخرت
میں گزرے گی ۔ جو لوگ اس دنیا میں صراط مستقیم پر چلنے
والے ہیں صراط آخرت کو بھی کالبرق الخاطف طے کر جائیں گے ،
جو اس دنیا میں صراط مستقیم سے ڈگمگا جانے والے ہیں وہ صراط
آخرت پر بھی ڈگمگا جائیں گے اور جہنم میں گر پڑیں گے
و اما الالفاظ الواردۃ فی القرآن والاحادیث انما و رد علی
ما یناسبہ لفظ الصراط کالمشی و النکوب و غیرھما ۔

مذھبھم فی المیزان (میزان کے بارے میں ان کا مذھب)
وہ میزان کو ، یعنی اس کو جس سے اعمال کا اندازہ ہو سکے اعمال
کے وزن ، یعنی اندازہ ہونے پر یقین کرتے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ ۔

والوزن یومئذن الحق فمن ثقلت موازینہ
فاولئک ھم المفلحون و من خفت موازینہ فاولئک

الذین خسروا انفسھم بما کانوا بایاتنا یظلمون ۔ و نضع الموازین القسط لیوم القیمة فلا تظلم نفس شیئا و ان کان مثقال حبة من خردل اتینا بھا و کفی بنا حاسبین ۔ فمن ثقلت موازینه فاؤلئک ھم المفلحون ۔ و من خفت موازینه فاؤلئک الذین خسروا انفسھم فی جھنم خالدون ۔ فاما من ثقلت موازینه فھو فی عیشة راضیه ۔ و اما من خفت موازینه فامه ھاویه ۔ اولئک الذین کفروا بایات ربھم و لقائه فحبطت اعمالھم فلا نقیم لھم یوم القیامة وزنا ۔

قرآن مجید میں اور جگہ میزان کا لفظ آیا ھے اور اس سے آلہ معروف وزن کشی بقالان و صرافان مراد نہیں ھے ۔ سورة شوریٰ میں فرمایا ھے :۔

اللہ الذی انزل الکتاب بالحق والمیزان و ما یدریک لعل الساعة قریب ۔ اور سورة حدید میں فرمایا ھے :۔

ولقد ارسلنا بالبینات و انزلنا معھم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط ۔

پس کوئی شخص یقین نہیں کرتا کہ سوائے کتاب اللہ کے کوئی ترازو ، یعنی آلہ معروف وزن کشی بھی خدا کے ھاں سے اتری تھی ۔ پس قیامت میں خدا تعالیٰ اپنے علم کامل ازلی و ابدی کے اور عالم کلیات و جزئیات کے ھونے سے اپنی اُس صفت عدل سے جو اس میں ازلی و ابدی ھے ھر ایک کے اعمال نیک و بد کی مقدار ان پر ظاھر کر دے گا ۔ پس اُسی صفت عدل کو میزان و وزن‌اعمال سے تعبیر کیا ھے ۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے نہایت صاف طور پر سورة انبیاء میں فرمایا ھے :۔

و نضع الموازین القسط یعنی ہم رکھیں گے ترازو عدل کی ۔

عدل کی ترازو کیا ہے ، وہی عدل ہے کما یقال الموازین ہو العدل ، المیزان ہو العدل (۱) ہم کو معلوم نہیں کہ اس زمانے کے فلاسفہ النہیین کی بھی تکفیر واجب ہے یا نہیں ، مگر بے شک ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی صفت عدل کو میزان سے تعبیر کیا ہے اور اظہار عدل ، یعنی اظہار نتیجہ اعمال کو وزن اعمال سے ۔

اور وہ ان حدیثوں کو صحیح نہیں مانتے جن میں میزان کے پلڑوں اور ڈنڈی کے ہونے کا اور اعمال کے چٹھوں کا ان پلڑوں میں رکھ کر تولے جانے کا لکھا ہے ۔ و ہم یحلفون باللہ علی یقینہم ان الالفاظ الواردۃ فی ذالک الروایات لیس الفاظ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل من توہمات الرواۃ اوانہم فسروا المیزان مافی اوہامہم او تفہیما للناس واللہ اعلم لکنہہ ۔ ہذا ما الہمنی ربی ۔ والحمد للہ علی ذالک ۔

(۱) المیزان معروف و العدل و المقدار و وازنہ عادلہ ۱۲ قاموس ۔

(۶) معرفت ذات اللہ کے بارے میں امام غزالیؒ کے خیالات

(جو انہوں نے اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ اہلہ میں ظاہر کئے ہیں)

(اخبار سرمور گزٹ ناھن بابت ۲۳ - دسمبر ۱۸۸۹ ء)

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو چیز کہ ہے اور اس کا ہونا کسی دوسری چیز سے اس طرح پر کہ اگر وہ ہو تو یہ بھی ہو اور اگر وہ نہ ہو تو یہ بھی نہ ہو یا تعلق رکھتا ہے یا نہیں رکھتا، اگر ایسا تعلق رکھتا ہے تو اس کو امام صاحب ممکن کہتے ہیں اور اگر ایسا تعلق نہیں رکھتا تو اس کو امام صاحب واجب بذاتہ کہتے ہیں - پھر ان کا قول ہے کہ واجب میں بارہ چیزیں ہونی ضرور ہیں -

(۱) وہ عرض ہو، یعنی اُس کا ہونا دوسرے کے ہونے پر موقوف نہ ہو -

(۲) وہ جسم نہ ہو، کیونکہ اگر جسم ہوگا تو بہت سے جزوں سے مل کر ہوگا اور اُس کا ہونا اُس کے جزوں سے ایسا تعلق رکھتا ہوگا کہ اگر جزو ہوں تو وہ بھی ہو اور جزو نہ ہوں تو وہ بھی نہ ہو -

(۳) وہ کوئی صورت، یعنی شکل بھی نہ رکھتا ہو، کیونکہ شکل کو ہیولیٰ سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو

شکل بھی نہ ہوگی اور وہ ہیولیٰ کی مانند بھی نہ ہوگا ، کیونکہ ہیولیٰ صورت ، یعنی شکل کے ساتھ ہوتا ہے کہ اگر صورت نہ ہو تو ہیولیٰ بھی موجود نہیں ہوتا ۔

امام صاحب کے مذکورہ بالا کلام میں ہیولیٰ اور صورت کا لفظ آیا ہے ۔ فلسفے کی کتابوں میں ہیولیٰ اور صورت کی بحث کو اس قدر بڑھا دیا ہے کہ اُن کے پڑھنے اور سمجھنے سے جی اکتا جاتا ہے ۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اُس کو یہاں بیان کر دیں ۔

جسم دو چیزوں سے مرکب ہے ۔ ایک مادے سے دوسرے صورت سے ۔ صورت مادے کے اتصال یعنی اکٹھا ہو جانے سے بن جاتی ہے جس کو صورت طبعی کہتے ہیں اور جب اُس اکٹھا ہوئے مادے کے ٹکڑے کردو جس کو فلاسفہ انفصال کہتے ہیں یا اور طرح پر توڑ مروڑ دو تو دوسری صورت پیدا ہو جاتی ہے ، پس اسی مادے کا نام ہیولیٰ ہے اور اس کے اتصال کا نام صورت ہے اور چونکہ اتصال یا انفصال کا محل وہی مادہ ہے ، پس مادہ بغیر صورت کے نہیں ہوتا اور صورت بغیر مادے کے نہیں ہوتی ۔

(۳) وہ ایسا بھی نہ ہو کہ اُس کا وجود اُس کی ماہیت سے مغایر ہو ، بلکہ اُس کا وجود ہی اُس کی ماہیت اور اُس کی ماہیت ہی اُس کا وجود ہو ۔

امام صاحب کے اس کلام کی تشریح یہ ہے کہ علم فلسفہ میں یہ بات ٹھہر گئی ہے کہ جس قدر ممکنات ، یعنی مخلوق پیدا کی گئی ہیں اُن کا وجود جس کا نام فلاسفہ انّیہ رکھتے ہیں ، جدا چیز ہے اور اُن کی ماہیت جدا چیز ہے ، مگر واجب الوجود میں ایسا نہ ہونا چاہئیے ، بلکہ اُس کی انّیۃ اور ماھیۃ دونوں کا متحد ہونا لازم ہے ۔

(۴) اُس کا تعلق کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح پر نہ ہو کہ ویسا ہی تعلق اُس چیز کو بھی اُس کے ساتھ ہو۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ جو امام صاحب نے بیان کیا ہے بہت صاف ہے، مگر پیچیدہ لفظوں میں بیان کیا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خدا کو اپنی مخلوق کے ساتھ اور مخلوق کو خدا کے ساتھ ایک تعلق تو ہے مگر جس طرح کا تعلق خدا کو مخلوق کے ساتھ ہے اُس طرح کا تعلق مخلوق کو خدا کے ساتھ نہیں ہے، کیونکہ خدا کو تو تعلق خالق ہونے کا یا یوں کہو کہ علت ہونے کا ہے اور مخلوق کو تعلق مخلوق ہونے یا یوں کہو کہ معلول ہونے کا ہے۔ پس دونوں کا تعلق ایک طرح کا نہیں ہے۔

(۶) اُس کا تعلق کسی دوسرے کے ساتھ نسبتی تعلق نہ ہو جس کو فلاسفہ کی اصطلاح میں "تضایف" کہتے ہیں جیسے کہ دو بھائیوں میں نسبت ہوتی ہے کہ ایک کا بھائی ہونا دوسرے پر اور دوسرے کا بھائی ہونا اُس پر منحصر ہوتا ہے۔

(۷) دو ایسے وجودوں کا ہونا جو دونوں واجب الوجود ہوں اور ہر ایک جدا جدا فی نفسہ مستقل ہو اور ایک کو دوسرے سے کچھ علاقہ نہ ہو ناجائز، یعنی محال ہے ولا شک ان اللہ واحد احد صمد لا شریک لہ و لا ند۔

(۸) کوئی صفت واجب الوجود کی ذات پر زائد نہیں ہے، یعنی اس صفت سے اُس کی ذات پر کچھ زیادتی نہیں ہوتی۔

امام صاحب کا یہ قول اس مسئلے میں مشتبہ ہے کہ آیا وہ ذات و صفات باری کی عینیت کے قائل ہیں یا نہیں، کیونکہ وہ ایک جگہ اسی کتاب میں فرماتے ہیں کہ ان علمہ بذاتہ لیس زائد علی ذاتہ حتی یوجب کثیرۃ بل ھو ذاتہ، یعنی واجب الوجود کا علم اپنی ذات پر اُس کی ذات پر کوئی زیادتی

نہیں ہے ، بلکہ وہ اس کی ذات ہی ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے معلوم کی حیثیت سے کہا کہ بل ہو ذاتہ ، مگر جن کو ہم اس زمانے کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں وہ ذات و صفات باری کی عینیت کے قائل ہیں ۔

(۹) واجب الوجود میں تغیر محال ہے، کیونکہ تغیر کے لیے کسی نئی چیز کا پیدا ہونا ضرور ہے اور اگر واجب الوجود میں کوئی نئی چیز پیدا ہو تو وہ اس کے پیدا ہونے کے سبب کا محتاج ہوگا اور اُس کی ذات اُس کا سبب نہیں ہو سکتی ، کیونکہ وہ تو پہلے ہی سے تھی۔ پس اُس کی ذات کے سوا کوئی دوسری چیز ہو گی اور جب واجب الوجود کسی دوسری چیز کا محتاج ہوا تو وہ واجب الوجود نہ رہا ۔

(۱۰) واجب الوجود سے بجز ایک کام کے اور کوئی کام بغیر واسطے کے نہیں ہو سکتا ۔

امام صاحب نے اس مقام پر اس مسئلے کو اس طرح لکھا ہے کہ گویا اُن کے نزدیک یہ مسئلہ محققہ ہے ۔ فلاسفہ بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ الواحد لا یصدر منہ الا شیئی واحد لغیر واسطة و انما یصدر منہ اشیاء کثیرة علی الترتیب بوساطہ ، مگر ہم جن کو اس زمانے کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں وہ اس مسئلہ کو نہیں مانتے ، فلاسفہ اور علماء متکلمین اور صوفیہ کرام سب نے اس مسئلے کی تائید یا تردید میں بحثیں کی ہیں مگر اُن لوگوں کا خیال جن کو ہم اس زمانے کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں اس مسئلہ کی عدم تسلیم میں اُن سب سے جدا ہے اور ہم اس مقام پر اُسی کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں ۔

اخذ کئے گئے ھیں ، مثلاً ھم ایک چیز کو موجود دیکھتے ھیں اور اس کا موجود نہ ھونا اُس کے برخلاف سمجھتے ھیں اور اس مسئلہ عقلی کو اُس سے اخذ کرتے ھیں کہ یہ بات نہیں ھو سکتی کہ کوئی چیز آن واحد میں اور حیثیت واحد میں موجود بھی ھو اور معدوم بھی ھو ۔

یا مثلاً ھم نے ایک چیز کو دیکھا اور دو چیزوں کو بھی دیکھا ، اُن کو مغایر پایا ۔ اُن سے یہ عقلی مسئلہ اخذ کیا کہ ایک دو نہیں ھو سکتا اور دو ایک نہیں ھو سکتے ۔

اب ایک مفہوم وحدت اور تعدد کا ھمارے خیال میں آیا اور ھم اس طرف کو گئے کہ وہ شے واحد جس کو ھم نے صورتاً ایک مانا تھا اپنے وجود میں بھی ایک ھے یا متعدد ، یعنی مرکب اور اس امر نے ھمارے دل میں ایک خیال بسیط و مرکب ھونے کا پیدا کیا اور اسی کے ساتھ ھمارے خیال وحدت کو ترقی ھوئی کہ جس شے کو ھم نے واحد فی الوجود قرار دیا تھا وہ واحد فی الماھیۃ یا واحد فی الانانیۃ بھی ھے یا نہیں ۔

ھم نے بہت سی واحد فی الصورۃ کو آن واحد میں متعدد کام کرتے ھوئے دیکھا ، مثلاً ایک آدمی ھے کہ وہ آن واحد میں چلتا بھی ھے، بولتا بھی ھے ، سنتا بھی ھے ، پکڑتا بھی ھے ، مگر ھم نے دیکھا کہ اس میں متعدد اجزاء ھیں جن سے وہ یہ سب کام کرتا ھے تو ھم ۔ یہ مسئلہ عقلی اخذ کیا کہ جس کے وجود یعنی انانیۃ میں ترکیب ھے اُس سے آن واحد میں متعدد کاموں کا ھونا ممکن ھے ۔

اسی کے مقابل میں ایک یہ مسئلہ عقلی ھمارے خیال میں آیا کہ جس کی انانیۃ میں وحدت محض من جمیع الوجوہ ھے اُس سے بجز ایک فعل، یعنی ایک کام کے اور کوئی کام بغیر واسطہ صادر نہیں ھو سکتا ۔

واجب الوجود ، یعنی ذات باری کو فلاسفہ متقدمین الٰہیین نے اور علماء علم کلام اور صوفیہ کرام نے اور نیز اُن لوگوں نے جن کو ہم اس زمانے کے فلاسفہ الٰہیین سے تعبیر کرتے ہیں اُس کو یا یوں کہو کہ اُس کی انانیۃ کو واحد محض مانا ہے (و ھو الحق) اور فلاسفہ متقدمین الٰہیین نے یا انھوں نے جو اس مسئلے کو تسلیم کرتے ہیں اپنے اُسی خیال عقلی سے جو انھوں نے محسوسات سے اخذ کیا تھا یہ قرار دیا کہ واجب الوجود سے بجز ایک کام کے اور کوئی کام بغیر واسطے کے صادر نہیں ہو سکتا، مگر اس زمانہ کے فلاسفہ الٰہیین نے جن کے خیال یا مذہب سے ہم کو اس مقام پر بحث ہے، اس سے انکار کیا ۔

وہ کہتے ہیں کہ ہم نے واجب الوجود کو ایک ایسی ذات یا انانیۃ مانا ہے جو جامع جمیع صفات ہے اور اُس کی تمام صفات اُس کی عین ذات ہیں اور نہ وہ اپنی انانیۃ میں کسی کا محتاج ہے اور نہ اپنے ہونے میں کسی کا محتاج ہے ۔ نہ اپنی صفات میں ان صفات کا محتاج ہے ، کیونکہ اُس کی صفات اس کی عین ذات ہے ، اُس کی ذات غیر محدود ازلی و ابدی ہے ، نہ اُس کی انانیۃ کے لیے مادہ ہے نہ صورت نہ حیّز نہ سمت نہ مکان نہ زمان اور نہ وہ محسوس ہے اور پھر ہمارے تمام پوشیدہ خیالوں سے بذات خود بلا واسطہ واقف ہے ۔ پس ایسی ذات کو بجز اس کے کہ ہے کیونکہ اُس کا واجب الوجود ہونا تسلیم کیا گیا ہے، کسی ایسے حکم کا محکوم جو محسوسات سے بمرتبۂ اول یا بواسطہ مراتب متعددہ اخذ کیا گیا ہے قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

مثلاً ہم نے اور اکثر فلاسفہ نے اور تمام صوفیاء کرام نے تسلیم کیا ہے کہ خدا ہی تھا اور خدا کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی (کان اللہ ولم معہ شیئٌ) مسلمہ مسئلہ ہے ، کیونکہ اگر

کوئی چیز ہوتی تو وہ بھی مثل خدا کے واجب الوجود ہوتی اور بالفرض اگر ہوتی تو بھی کچھ فائدہ نہ دیتی ۔ پس اُس سے کسی ایک فعل کا صادر ہونا بھی ایسا ہی محال ہے جیسا کہ متعدد فعلوں کا ، کیونکہ ایسی ذات سے کسی ایسی ایک مخلوق کا بھی، خواہ وہ عقل اول ہو یا ہیولیٰ پیدا کرنا محال ہے جو نہ اُس کی عین ہو اور اُس کی جزو ، مگر برخلاف اس کے ہم بے انتہا اور مختلف اجناس و انواع کی مخلوق کو دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کان اللہ ولم یکن معہ شیئی لکنہ خلق الخلق و لا نعلم کیف خلق ۔ پس اُس کے افعال صادرہ اولیہ پر بقیاس ایسی چیزوں کے جو اس کی ماہیة و انانیة اور اُس کی صفات کی غیر ہیں کوئی حکم تفصیلی نفیاً و اثباتاً صادر نہیں کر سکتے کیونکہ وہ قیاس صحیح نہیں ہے ، بلکہ قیاس مع الفارق ہے اور کہتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ مسئلہ کہ الواحد لا یصدر منہ شیئی واحد نسبت واجب الوجود کے قیاس غلط پر مبنی ہے والحق انہ مرید فعال مطلقاً بل ھو مطلق ایضاً عن قید الاطلاق فاذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون و ھذا اعتقادی و مذھبی و دیدنی و انی اسئل اللہ تبعالیٰ ان یکون خاتمتی و خاتمة من احبہ علیٰ ذالک ونصلی علیٰ رسولہ الکریم ۔

(۱۱) امام صاحب فرماتے ہیں کہ واجب الوجود کو جس طرح عرض نہیں کہا جاتا اُسی طرح اس کو موافق اس اصطلاح کے جو فلاسفہ نے مقرر کی ، جوہر بھی نہیں کہا جا سکتا ، کیونکہ جوہر کا اطلاق ایک حقیقت و ماہیت پر کیا جاتا ہے اور اس میں شبہ رہتا ہے کہ وہ فی الحال موجود ہے یا نہیں اور جب اُس کو وجود اعراض ہوتا ہے تو وہ لامکان میں عارض ہوتا ہے ۔

نتیجہ اس کا یہ ہے کہ اس کی ماہیت اس کی انیۃ سے جدا ہوتی ہے اور جس کی ماہیۃ اور انیۃ واحد ہو تو اُس پر جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور اس لیے واجب الوجود پر بھی جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا ۔

پھر امام صاحب فرماتے ہیں، کہ اگر اس اصطلاح کو تبدیل کر کے نئی اصطلاح بنائی جائے کہ جوہر سے مراد ایک موجود سے ہے جس کے لیے کوئی محل نہ ہو تو جوہر کا اطلاق واجب الوجود پر ہو سکتا ہے ۔

(۱۲) امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو کچھ سوائے واجب الوجود کے ہے، وہ واجب الوجود سے صادر ہوا ہے علی الترتیب ۔

امام صاحب کے اس قول مین ایک تو یہ سوال باقی رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سوائے واجب الوجود کے کوئی چیز اُس کے ساتھ نہ تھی تو جن چیزوں پر سوائے واجب الوجود کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہ کیونکر اس سے صادر ہوئیں، کیونکہ وہ چیزیں نہ اس کا عین ہیں نہ اُس کے جزو، پھر کہاں سے آئیں ؟ غالباً امام صاحب فرما دیں گے کہ علمہ عند اللہ تو پھر ہم ان سے پوچھیں گے کہ ایسی ذات کی نسبت کس طرح تم نے حکم کیا کہ الواحد لا یصدر منہ الا واحد ۔

دوسرا شبہ علی الترتیب کے لفظ پر ہے ۔ اگر ترتیب سے وہ ترتیب مراد ہے جو فلاسفہ نے عقل اول و ثانی و ثالث وغیرہ پیدا ہونے اور پھر ایک دوسرے کے امتزاج سے ظہور کثرت قرار دی ہے یا صوفیہ کرام نے جو ایک ترتیب تنزلات خمسہ کی مقرر کی ہے تو ہم اُس کو نہیں مانتے اور اگر اس ترتیب سے وہ ترتیب مراد ہے جس پر خلق کو خدا نے مخلوق کیا ہے اور

اس مخلوق میں ہم ایک ترتیب پاتے ہیں تو اس کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کی عدم تبدیل کے قائل ہیں، کما قال اللہ تعالیٰ لا تبدیل لخلق اللہ ، خدا نے جس فطرت پر اپنی مخلوق کو پیدا کیا ہے اس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اگر تبدیلی ہو تو خدا کی خالقیت میں نقص لازم آتا ہے، مگر اس کی کمال قدرت یہ ہے کہ وہ اس فطرت کو معدوم کرکے دوسری فطرت پیدا کر سکتا ہے۔ فطرت موجودہ مخلوقہ میں تبدل ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ وعدہ میں تخلف کرنا۔ اگر کچھ فرق ہے تو اتنا ہے کہ ایک وعدہ قولی ہے اور ایک وعدہ فعلی ہے اور ان کا تخلف وعدے کا تخلف ہے واللہ بری ء عن ھذا و اللہ سبحانہ اعظم و اجل و اکبر۔

---

(۷) لوح محفوظ اور قلم
کے بارے میں امام غزالیؒ کے خیالات

(جو انہوں نے اپنی کتاب المضنون بہ علیٰ غیر اھلہ
میں ظاھر کیے ھیں)

امام صاحب فرماتے ھیں کہ لوح سے مراد ایسے وجود سے
ھے جو اس قابل ھو کہ جو چیزیں اُس پر نقش کرنیٰ چاھیں اس
پر نقش ھو جائیں اور قلم سے مراد ایسے وجود سے ھے جس سے
لوح پر جو نقش کرنا چاھیں اُس سے نقش ھو جائے، کیونکہ قلم
معلومات کی صورتوں کو لوح پر نقش کرنے والی چیز ھے اور
لوح وہ چیز ھے جس پر اُن معلومات کی صورتیں نقش ھوتی ھیں
اور یہ ضرور نہیں ھے کہ قلم نرسل کا اور لوح لکڑی کی ھو، بلکہ
یہ بھی ضرور نہیں ھے کہ ان دونوں کے لیے جسم بھی ھو، کیونکہ
قلم اور لوح کی ماھیت و حقیقت میں اُن کا مجسم ھونا داخل نہیں
ھے، بلکہ ان کی روحانیت اُن کی حقیقت ھے اور اُن کی صورت اُن کی
حقیقت سے زائد، جس کے کچھ معنی نہیں ھیں۔ پس کچھ بعید
نہیں ھے کہ اللہ کا قلم اور اللہ کی لوح اُس کی انگلیوں اور اُس کے
ھاتھ کے لائق ھو اور یہ سب چیزیں ایسی ھوں جو اس کی ذات کے
لائق ھے اور وہ پاک ھوں گی حقیقت جسمیت سے، بلکہ وہ سب جواھر
روحانی، یعنی روحانی ذاتیں ھوں گی۔ بعض تو ان میں سے علم
حاصل کرنے والی مثل لوح کے اور بعض علم دینے والی ھیں
مانند قلم کے و ان اللہ تعالیٰ علم بالقلم۔ انہوں نے اپنی
دوسری کتاب المضنون بہ علیٰ اھلہ میں بھی لکھا ھے کہ

جواهر روحانیه عقلیه جس مین تمام موجودات کا نقش هے ، شرع میں اُسی کو لوح محفوظ سے تعبیر کیا هے ۔ پس امام صاحب کی اس تقریر سے ثابت هوتا هے که وه لوح و قلم کے ایسے وجود کے جو مجسم هو قائل نهین هین ۔

مگر جن مشکلات اور پیچیدگی سے انهوں نے اس کو بیان کیا هے اور لوح و قلم کی روحانیت کو صرف ایک فرضی طور پر جواهر موجوده قرار دیا هے ، وه کسی طرح سمجھ میں آنے اور تسلی دینے کے قابل نهیں هے ، و ما هو الا تحکم و تجوز ۔

و اما مذهب الفلاسفة الا لٰهيين فی هذا الزمان هذا

(اس بارے میں موجوده زمانے کے بعض فلاسفه الٰهیین کا مذهب)

وه بھی قلم کو نه نرسل کا قلم مانتے هین اور نه لوح کو کاٹ کی تختی ، بلکه وه کہتے هیں که قلم سے وه چیز تعبیر کی گئی هے جس سے وه نتیجه حاصل هو جو قلم سے حاصل هوتا هے ، یعنی ظهور صور معلومات کا اور لوح سے وه چیز تعبیر کی گئی هے جس میں صور معلومات جس کو قلم نے ظاهر کیا هے قائم اور موجود رهیں ۔ پس منجمله صفات باری جل شانه کے اراده اور علم دو صفتیں هیں جن کو لوح و قلم سے تعبیر کیا هے ۔ ارادے کو قلم سے اور علم کو لوح محفوظ سے ، کیونکه اس کے ارادے نے تمام صور موجودات کو پیدا کیا هے اور اس کے علم میں تمام ما کان و ما یکون ، یعنی جو کچھ هوا اور هوتا هے اور هوگا سب موجود هے ۔

علم کو لوح محفوظ سے تعبیر کرنے مین ایک اور نکته هے که انسان کا علم تین زبانوں ، ماضی و حال و استقبال سے علاقه رکھتا هے ، مگر خدا تعالٰی کا علم بالکلیه حالیه هے یعنی ماضی اور استقبال کو اس میں گنجائش نهین هے ۔ ماضی و استقبال بھی مثل

حال کے اسی وقت علم الٰہی مین حاضر ہے ماکان وما یکون وما سیکون فی الحال اُس کے علم میں موجود ہے لوح مین جو چیز ثبت ہو ، ماضی کی یا حال کی یا استقبال کی ، اُس کا علم بھی فی الحال موجود ہوتا ہے ۔ پس علم باری کا لوح محفوظ سے تعبیر کرنا انسانوں کے سمجھانے کے لیے نہایت ہی پر لطف تھا اور ارادے کا قلم سے تعبیر کرنا ایسا لطیف استعارہ ہے کہ خدا کے سوا اور کسی کو نہین سوجھ سکتا ۔ فقط ۔

واللہ اعلم و ھذا ما الھمنی ربی ۔

(۸) التفرقہ بین الاسلام و الزندقہ پر ایک نظر

(تہذیب الاخلاق (دور دوم) از شوال ۱۲۹۶ھ تا رمضان ۱۲۹۷ھ صفحہ ۱۰۲ تا ۱۳۹)

" التفرقہ بین الاسلام و الزندقہ " حجۃ الاسلام حضرت امام غزالی کی ایک نہایت اہم تصنیف ہے جس میں امام صاحب نے نصوص شرعیہ کی تفسیر اور تاویل کے لیے بعض مخصوص اصول اور قواعد مدون کیے ہیں۔ چونکہ یہ رسالہ علم الکلام اور مسائل کی تاویل کے سلسلے میں ایک بہت مفید اور عظیم الشان ہے، اس لیے سرسید نے (جو مسائل اسلامیہ کی تاویل کے نہایت عاشق تھے) اس رسالے کو اپنے ڈھب کا پایا اور اس کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اس پر ایک بسیط اور جامع ریویو لکھا۔ یہی ریویو ہم ناظرین کرام کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں لیکن اس ریویو کو پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اصل کتاب، یعنی " التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ " کا خلاصہ یہاں لکھ دیا جائے، کیونکہ اس کے بغیر ریویو کے مندرجات آسانی سے سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ رسالہ ھذا کا یہ خلاصہ علامہ شبلی نعمانی کی کتاب " الغزالی " سے لیا گیا ہے۔ مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ جب امام غزالیؒ نے اپنی مشہور تصنیف احیاء العلوم شائع کی تو اس میں اشعریوں کے بعض خیالات کی بھی تردید اور تکذیب کی، جس سے اشاعرہ میں عام طور پر نہایت ناراضگی پھیلی اور

مختلف محفلوں میں اُن کو برا بھلا کہا جانے لگا اور اُن کی ذاتی تضلیل و توہین پر بس نہ کرتے ہوئے اُن کی تکفیر و الحاد کے فتوے بھی تیار ہونے لگے ۔ مخالفت کے اس طوفان بے تمیزی کو دیکھ کر امام صاحب کے ایک مخلص دوست کو نہایت رنج ہوا اور اُس نے تمام مخالفانہ اور معاندانہ کاروائیوں کی مفصل اطلاع لکھ کر امام صاحب کو بھیج دی ۔ امام صاحب نے اس تحریر کا اپنے دوست کو جو جواب دیا ، یہی جواب "التفرقة بین الاسلام والزندقة" کے نام سے مشہور ہے اور اسی کا خلاصہ نیچے لکھا جاتا ہے ۔

خلاصہ رسالہ "التفرقة بین الاسلام والزندقة"

امام صاحب اپنے دوست کو تحریر فرماتے ہیں :۔

"برادر شفیق ! حاسدین اور معاندین کا وہ گروہ جو اسرار دین کے متعلق میری تصنیفات پر اعتراض اور نکتہ چینی کر رہا ہے اور اپنے زعم میں خیال کرتا ہے کہ میری کتابیں قدمائے اسلام اور مشائخ اہل کلام کے خلاف ہیں اور یہ کہ اشعری کے عقائد سے بال برابر کا انحراف بھی کفر ہے ، یہ صریح ان لوگوں کی نادانی اور غلط خیالی ہے ۔ میری تصنیفات کے متعلق ایسی لاطائل اور فضول باتیں سن کر تم کو جو افسوس اور رنج ہوتا ہے ، مجھے اس کا پورا پورا احساس ہے ، لیکن میرے مخلص اور عزیز دوست ! تم کو بہر حال صبر کرنا چاہئے ۔ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک فضول مطاعن اور لا یعنی اعتراضات سے نہ بچ سکے تو میری تو ہستی ہی کیا ہے ۔ جس شخص کا یہ عقیدہ یا خیال ہے کہ اشاعرہ یا معتزلہ یا حنبلیہ وغیرہ کی مخالفت انسان کو کفر کے درجے تک پہنچا دیتی ہے ، جان لو کہ وہ اندھا مقلد ہے ۔ ایسے آدمی کی اصلاح میں کوشش کرنا اپنے قیمتی

اوقات کو ضائع کرنا ہے ۔ جو عقلمند اشعری کی مخالفت کو کفر خیال کرتا ہے اور اس بنا پر علامہ باقلانی کو کافر سمجھتا ہے ، اُس بھلے مانس سے کوئی پوچھے کہ اگر اشعری اور باقلانی کسی مسئلے میں باہم مخالف ہیں اور اتنی سی بات پر وہ کافر ہو گئے ہیں تو باقلانی کے کفر کو اشعری کے کفر پر کیوں ترجیح ہے ؟ اس کے بر عکس کیوں نہ ہو ؟ اور اگر باقلانی کی مخالفت جائز ہے تو کرابیسی اور قلانسی کی مخالفت کیوں جائز نہیں ؟ اگر وہ شخص یہ کہے کہ معتزلہ کا یہ عقیدہ عقل میں نہیں آ سکتا کہ خدا کی ذات ہی تمام صفات کی بجائے کافی ہے تو اس سے پوچھنا چاہئے کہ اشعری کا یہ عقیدہ کیونکر قیاس میں آ سکتا ہے کہ کلام الٰہی میں کثرت نہیں اور پھر وہ امر بھی ہے اور نہی بھی ، خبر بھی ہے اور استخبار بھی ، قرآن بھی ہے اور انجیل بھی ، توریت بھی ہے اور زبور بھی ۔

اگر تم انصاف کے ساتھ دیکھو تو معلوم ہو گا کہ جو شخص حق کو کسی شخص خاص میں محدود سمجھتا ہے وہ خود کفر کے قریب ہے ، کیونکہ اُس نے اس شخص کو گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح معصوم قرار دیا ۔

غالباً تم کو کفر کے معیار کے جاننے کی خواہش ہو گی ، تو میں تم کو ایک قاعدہ کلیہ بتاتا ہوں ۔ کفر کے معنی صرف یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کی جائے اُس چیز میں جو اُن پر خدا کی طرف سے آئی ۔

لیکن اس میں یہ دشواری پیش آئے گی کہ مسلمانوں میں ہر فرقہ دوسرے فرقے کی نسبت یہی الزام لگاتا ہے ۔ اشعری معتزلہ کو اس لیے کافر کہتے ہیں کہ معتزلہ احادیث رویت کو تسلیم نہیں کرتے اور اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب

کرتے ھیں ۔ معتزلہ اس لیے اشعری کی تکفیر کرتے ھیں کہ ان کے نزدیک صفات الٰہی کی کثرت کا قائل ھونا توحید باری کے خلاف ھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ھے ۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے میں تم کو تصدیق و تکذیب کی حقیقت بتاتا ھوں ۔

تصدیق کے معنی یہ ھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ھے اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے ، لیکن وجود کے پانچ مدارج ھیں اور ان مدارج سے ناواقف ھونے کی وجہ سے ھر فرقہ دوسرے فرقے کی تکذیب کرتا ھے ، اس لیے میں ان مراتب خمسہ کی تفصیل بیان کرتا ھوں :-

(۱) وجود ذاتی ، یعنی وجود خارجی ۔

(۲) وجود حسی ، یعنی صرف حاسہ میں موجود ھونا ، مثلاً خواب میں ھم جن اشیاء کو دیکھتے ھیں ان کا وجود صرف ھمارے حاسے میں ھوتا ھے یا جس طرح بیماروں کو جاگنے کی حالت میں خیالی صورتیں نظر آتی ھیں یا شعلہ جوالہ کا دائرہ جو در حقیقت دائرہ نہیں ، لیکن ھم کو دائرہ نظر آتا ھے ۔

(۳) وجود خیالی ، مثلاً زید کو ھم نے دیکھا ، پھر آنکھیں بند کر لیں تو زید کی صورت جو ھماری آنکھوں میں پھر رھی ھے خیالی وجود ھے ۔

(۴) وجود عقلی ، یعنی کسی شے کی اصلی حقیقت ، مثلاً جب ھم کہتے ھیں کہ یہ چیز ھمارے ھاتھ میں ھے اور مقصد یہ ھوتا ھے کہ ھماری قدرت اور ھمارے اختیار میں ھے تو قدرت اور اختیار ھاتھ کا وجود عقلی ھے ۔

(۵) وجود شبہی ، یعنی وہ شے خود موجود نہیں ، لیکن اس

کے مشابه ایک چیز موجود ہے ۔

ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالیں لکھی ہیں ، مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ قیامت کے دن موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائے گی اور ذبح کر دی جائے گی ۔ اس کو وجود حسی قرار دیا ہے یا مثلاً حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں یونس[۴] کو کو دیکھ رہا ہوں ۔ ۔ ۔ الخ اس کو وجود خیالی کی مثال میں پیش کیا ہے ۔

تفصیلی مثالوں کو بیان کرنے کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ شریعت میں جن چیزوں کا ذکر ہے اُن کے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے ، لیکن اگر اقسام مذکورہ بالا سے کسی قسم کے مطابق اس کا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہیں ہے ، کیونکہ یہ تاویل ہے اور تاویل سے کسی فرقے کو مفر نہیں ۔ سب سے زیادہ امام احمد بن حنبل تاویل سے بچتے ہیں ، لیکن مفصلہ ذیل حدیثوں میں ان کو بھی تاویل کرنی پڑی ۔

(۱) ” حجر اسود خدا کا ہاتھ ہے ‘ (۲) ” مسلمانوں کا دل خدا کی انگلیوں میں ہے “ ”(۳) مجھ کو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہے “ ۔

پھر لکھتے ہیں کہ احادیث میں آیا ہے کہ قیامت میں اعمال تولے جائیں گے ، چونکہ اعمال عرض ہیں اور وہ تولے نہیں جا سکتے اس لیے سب کو تاویل کرنی پڑی ۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ نامہ اعمال کے کاغذ تولے جائیں گے ۔
معتزلہ کہتے ہیں کہ تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہے ۔
بہر حال تاویل دونوں کو کرنی پڑی ۔

باقی جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ نفس اعمال جو عرض

ہیں وہی تولے جائیں گے اور ان ہی میں وزن پیدا ہو جائے گا وہ سخت جاہل اور عقل سے کورے ہیں۔

اس کے بعد امام صاحب تاویل کے اصول بتاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت میں ہے اول ان کا وجود ذاتی ماننا چاہیے۔ اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہیں ہو سکتا تو وجود حسی، پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبہی۔ اب بحث یہ رہ جاتی ہے کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہے دوسرے کے نزدیک نہیں، مثلاً اشعری کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا، لیکن حنابلہ کے نزدیک اس پر کوئی دلیل نہیں۔ ایسی تاویلات کی صورت میں کسی کو کافر نہیں کہنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جا سکتا ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ جب تاویل کی بناء پر ہم کسی کو کافر کہنا چاہیں تو پہلے ان امور کو دیکھنا چاہئے کہ وہ نص قابل تاویل ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو یہ تاویل قریب ہے یا بعید؟ وہ نص بتواتر ثابت ہے یا بہ احاد؟ یا بہ اجماع اُمت؟ اگر بتواتر ہے تو اس میں تواتر کی تمام شرائط پائی جاتی ہیں یا نہیں؟ تواتر کی تعریف یہ ہے کہ اس میں کسی طرح شک نہ ہو سکے، مثلاً انبیاء علیہم السلام اور مشہور شہروں کا وجود یا قرآن شریف۔ یہ چیزیں متواتر ہیں، لیکن قرآن کریم کے سوا اور چیزوں کا تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک گروہ کثیر ایک امر پر متفق ہو جائے اور اس کو بتواتر بیان کرے جس طرح شیعہ حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہیں۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہے، کیونکہ اجماع کے معنی یہ ہیں کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر

پر متفق ہو جائیں اور ایک مدت تک اور بعض کے نزدیک تا انقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قائم رہیں۔ اس پر بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہے یا نہیں، کیونکہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جب اجماع کے منعقد ہونے کے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا تو اب کیوں جائز نہ ہو؟۔

پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ تواتر یا اجماع ہو چکا ہو، لیکن تاویل کرنے والے کو بھی اس اجماع یا تواتر کا یقینی علم تھا یا نہیں، اگر نہیں ہے تو وہ مخطی ہوگا، مکذب نہ ہوگا۔

پھر اس امر پر بھی غور کرنا چاہئے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہے وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہیں۔ شرائط برہان کی تفصیل کے لیے مجلدات درکار ہیں اور ہم نے محک النظر میں تھوڑا سا بیان کیا ہے، لیکن فقہائے زمانہ اکثر اُن کے سمجھنے سے عاجز ہیں، اب اگر وہ دلیل قطعی ہے تو تاویل کی اجازت ہے اور اگر قطعی نہیں تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہے نہ بعید کی۔

پھر یہ بھی دیکھو کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو اس پر چنداں گیر و دار نہیں، مثلاً شیعہ حضرات امام مہدی کا سرداب میں مخفی ہونا مانتے ہیں، اگرچہ یہ ایک وہم ہے، لیکن یہ اعتقاد رکھنے سے دین میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

اب جب تم کو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لیے تمام مراتب مذکورہ بالا کا لحاظ ضروری ہے تو تم سمجھے ہو گے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہے، اور فقیہ صرف علم فقہ کی بناء پر مہمات مذکورہ بالا کا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہے، لہٰذا

جب تم دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی جس کا سرمایہ علم صرف فقہ ہے ، کسی کی تکفیر یا تذلیل کرتا ہے تو اُس کی کچھ پروا نہ کرو ۔

پھر لکھتے ہیں کہ جو باتیں اصول عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں ، اُن میں تاویل کرنے پر تکفیر نہیں کرنی چاہئے ، مثلاً بعض صوفیاء کہتے ہیں کہ حضرت ابراھیم علیہ السلام نے آفتاب و مہتاب کو خدا نہیں کہا تھا ، کیونکہ اجسام کو خدا کہنا اُن کی شان سے بعید ہے ، بلکہ اُنھوں نے جواھر فلکیہ نورانیہ دیکھے تھے اور اُن کو خدا سمجھا تھا ، تو ایسی تاویل پر تکفیر اور تبدیع نہیں کرنی چاہئے ۔

یہ تمام بحث تو ان مسائل کی نسبت تھی جو غلطی سے علم کلام میں مستزاد کر دیے گئے تھے ، لیکن جو مسائل اصلی تھے اُن کی نسبت یہ مرحلہ باقی تھا کہ اُن کے اثبات کا طریقہ اور طرز استدلال کہاں تک صحیح ہے ؟

ان مسائل کو متکلمین جن طریقوں سے ثابت کرتے تھے نہ وہ نقلی تھے اور نہ اصول عقلیہ کے معیار پر پورے اُترتے تھے۔ بہت بڑی دلیل جو اکثر عقائد کے اثبات کے لیے کام میں لائی جاتی تھی ، تماثل اجسام کا مسئلہ تھا ، یعنی یہ کہ تمام اجسام کی ایک حقیقت اور ایک ماھیت ہے ۔ شرح مقاصد میں اس کی نسبت لکھا ہے :—

و ھذا اصل یبنی علیہ کثیر من قواعد الاسلام کاثبات القادر المختار و کثیر من احوال النبوة والمعاد " یعنی یہ وہ اصل ہے جس پر اسلام کے بہت سے اصول مبنی ھیں، مثلاً قادر مختار کا اثبات اور نبوت و معاد کے متعلق بہت سے مسائل و حالات "۔ تماثل اجسام کا ثابت کرنا نہایت

مشکل ، بلکہ ناممکن ہے ، اس لیے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اکثر عقائد اسلامی کا اثبات اسی مسئلے کے ثابت کرنے پر موقوف ہے تو خود ان عقائد کی بنیاد متزلزل ہو جائے گی ۔

ان وجوہ سے امام صاحب نے متکلمین کے استدلال کے طریقے کو چھوڑ کر تمام مسائل پر نئی دلیلیں قائم کیں" ۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

سرسید کا اصل مضمون

جو لوگ کہ تقلید کی اندھا دھندی سے نکلے اور تحقیق کے میدان میں بہادرانہ قدم رکھا اُن میں سے ایک امام غزالیؒ بھی ہیں۔ عام خیالات سے علیحدہ ہونا اور آنکھیں کھول کر رستہ چلنا ہمیشہ ان لوگوں کے طعن و تشنیع کا باعث ہوا ہے جو کولھو کے بیل کی مانند آنکھوں پر پٹی باندھے چکر کھاتے رہتے ہیں۔ رات دن پھرے جاتے ہیں، مگر جب دیکھو تو وہیں کے وہیں ہیں۔ اسی طرح امام غزالیؒ پر بھی عام خیالات کے لوگوں نے بہت کچھ لعن و طعن کیا ہے۔ اُن کے کفر کے فتوے دئے گئے، اُن کا قتل مباح کہا گیا۔ اُن کی کتابوں کے جلانے کا حکم دیا گیا، گو کہ ایک زمانے کے بعد وہ مقبول ہوئے اور مقبول ہوئیں۔

جس زمانے میں کہ ان پر کفر کی بوچھاڑ ہو رہی تھی اور ہر طرف سے لعنت لعنت کی آواز آ رہی تھی، ان کے مخلصین کا دل جلتا تھا اور تڑپ تڑپ کر رہ جاتے تھے، مگر کسی ایک مخلص نے جو کسی قدر جرآت رکھتا تھا، امام سے اپنا سوز دل کہا اور اس کی دوا چاہی۔ اس پر امام نے یہ مختصر رسالہ لکھا ہے جو در حقیقت حرزجان کے قابل ہے اور ہم اسی کا ریویو لکھنا چاہتے ہیں۔

انسان کا دماغ کیسا ہی روشن ہو جاوے اور وہ کیسی ہی دلی قوت اور نڈر جرأت اور بے خوف ملامت سے ان تعلیمی اور تقلیدی اور تربیتی بندشوں کو توڑنا چاہے جن سے وہ اپنے چھٹپن سے بندھا ہوا ہے، پھر بھی کوئی نہ کوئی بندش اس کو

باندھے رہتی ہے ۔ ہمارے ہاں کے علماء کا بھی، جنھوں نے ان بند شوں کو توڑا اور میدان تحقیق میں بہادرانہ قدم رکھا اور جن کا سلسلہ حجۃ الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ صاحب پر ختم ہوتا ہے، یہی حال ہوا ہے ۔ ان کی تصانیف میں اُن سخت بندشوں کے جا بجا گھرے نشان پائے جاتے ہیں ۔ نہایت عالی دماغی سے ایک عمدہ مضمون لکھتے چلے جاتے ہیں جو مثل ایک شفاف اور خوشگوار دریا کے بہتا چلا جاتا ہے پھر جا کر اُسی بند میں بند ہو جاتا ہے اور سڑا ہوا پانی معلوم ہوتا ہے ۔ اُن کی تصانیف کے ایک صفحے کو دیکھو تو الہام ربانی معلوم ہوتا ہے اور دوسرے صفحے پر ایسا مضمون آ جاتا ہے جس کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے ۔ اگرچہ یہ رسالہ امام غزالیؒ کا جس کا ہم ریویو لکھنا چاہتے ہیں، بہت چھوٹا ہے، مگر اس میں نہایت اعلیٰ مضامین بھرے ہوے ہیں جو بڑی بڑی کتابوں میں نہیں ہیں، با ایں ہمہ شتر گربہ سے خالی نہیں ۔ اس پر نظر ڈالنے اور اس کا ریویو لکھنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک مجھ سے ہو سکے اُن دونوں قسم کے مضامین میں تمیز کروں اور ان کے رسالے کا ماحصل بھی اس ریویو میں لکھوں ۔

یہ رسالہ در حقیقت ایک خط ہے ۔ امام صاحب نے اُس کو اس طرح پر شروع کیا ہے کہ "اے میرے بھائی اور اے میرے دوست ! جب تم حاسدوں کے طعنے میری بعض کتابوں کی نسبت سنو جو میں نے اسرار علامات دین میں لکھی ہیں اور جن کی نسبت طعنہ کرنے والے سمجھتے ہیں کہ ان میں متقدمین علماء علم کلام کے مخالف باتیں ہیں اور وہ مذہب اشاعرہ سے الگ ہونے کو، گو کہ وہ بالشت ھی بھر کیوں نہ ہو اور ان کے خلاف کرنے کو، گو کہ وہ ایک ذرا سی چیز ھی میں کیوں نہ ہو، گمراہی جانتے ہیں، تو اے میرے دوست ! جس شخص پر لوگ حسد نہ کریں اُس کو حقیر جان اور جس کو کافر و گمراہ نہ کہیں اس کو نا چیز

سمجھ ۔ سیدالمرسلین سے زیادہ کون شخص ہوگا ، اُن کی باتوں کو بھی لوگوں نے اگلے زمانے کے زٹل قافیے بتایا ۔ پھر اُن کے جھگڑے میں مت پڑو اور اُن کو راہ پر لانے کی توقع مت رکھو ۔ کیا تم نے نہیں سنا ؎

کل العداوۃ من ترجی سلامتھا
الا العداوۃ من اعداک عن حسد

اگر کوئی بھی ایسے لوگوں کو راہ پر لا سکتا تو اُن سے بھی بڑوں کے حق میں خدا ایسی سخت آیتیں کیوں نازل فرماتا ۔ کیا تم نے قرآن کی وہ آیت نہیں سنی جس میں خدا نے فرمایا ہے ''اگرچہ ان کا آنا کانی دینا تجھ کو گراں گزرتا ہو ، پھر اگر تجھ سے ہوسکے کہ زمین میں ایک سرنگ اور آسمان پر ایک سیڑھی ڈھونڈ نکالے اور ان کے لیے کوئی نشانی لے آوے'' (تو بھی وہ راہ پر نہیں آئیں گے) اور ایک جگہ یہ فرمایا ہے کہ ''اگر ہم ان کے لیے ایک دروازہ آسمان میں کھول دیں اور وہ اس میں چڑھنے لگیں تو کہیں گے کہ ہماری آنکھوں پر ڈھٹ بندی ہوگئی ہے اور ہم لوگوں پر جادو کیا گیا ہے'' اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ ''اگر ہم تجھ پر کاغذ پر لکھی ہوئی ایک کتاب اتاریں اور وہ اپنے ہاتھوں سے اس کو چھو لیں تو جو لوگ منکر ہیں وہ کہیں گے کہ یہ تو کھلا ہوا جادو ہے'' اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ '' اگر ہم اُن پر فرشتے بھیجتے اور مردے اُن سے باتیں کرتے اور اُن کے پاس ہر ایک شے کو اکھٹا کر دیتے تو بھی وہ ایمان نہ لاتے''۔

سمجھو ! کہ کفر اور ایمان کی حقیقت اور اُن کی حد اور حق و نا حق کا بھید اُن دلوں پر نہیں کھلتا جو جاہ و منزلت کی تلاش سے اور مال کی محبت سے میلے کچیلے اور ناپاک ہو گئے ہیں ، بلکہ وہ ایسے دلوں پر کھلتا ہے جو اول تو دنیا کے میل کچیل سے

پاک صاف ہو گئے ہیں ، پھر کامل ریاضت سے ان کو جلا ہو گئی ہے ، پھر خدا کی یاد سے منور ہو گئے ہیں ، پھر غور سوچ سمجھ سے اُن میں حلاوت آ گئی ہے - پھر شرع کی پابندی سے مزین ہو گئے ہیں اور مشکواۃ نبوت سے اُن پر نور کی شعاعیں پڑنے لگی ہیں اور جلا دار آئینے کی مانند ہو گئے ہیں اور ان کے ایمان کا چراغ بلور کی ہانڈیوں میں ہے اور ان کے دل سے نور کے چمکارے نکلتے ہیں - بغیر آگ کے چھوئے اُن کے دل کا چراغ روشن ہے - یہ اسرار ملکوت کس طرح ایسے لوگوں پر کھل سکتے ہیں جن کی خواہشیں اُن کا خدا اور جن کے معبود سلاطین ہیں اور درہم و دنانیر اُن کا قبلہ اور جاہ و منزلت اُن کی شریعت اور ارادت ہے - دولت مندوں کی خدمت کرنا اُن کی عبادت اور تمام وسواس اُن کا ذکر اور حیلوں کا ڈھونڈنا اُن کی حشمت ہے - پھر ایسے لوگ کس طرح کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز کر سکتے ہیں ؟ کیا الہام ربانی سے ؟ ان کا دل تو دنیا کی آلائش سے پاک ہوا ہی نہیں ، اور کیا کمال علمی سے ؟ ان کی پونجی علم کی تو صرف یہ ہے کہ نجاست دور کرنے کو زعفران کا لیپ بتاتے ہیں - ان باتوں کا جاننا بہت دور ہے - پھر اے میرے دوست ! تو اپنے کام میں لگا رہ اور اپنی اوقات ان لوگوں کی باتوں میں خراب مت کر - جو لوگ ہم کو برا کہتے ہیں اُن کا کچھ خیال مت کر - دنیا کی زندگی ہی کو وہ جانتے ہیں ، یہی ان کا علم ہے - خدا ان کو بھی خوب جانتا ہے جو گمراہ ہیں اور اُن کو بھی خوب جانتا ہے جو راہ پر ہیں " -

اس مقام پر امام غزالیؒ صاحب نے ان لوگوں کی نسبت جو ان کو کافر و مرتد و گمراہ بتاتے تھے ، خوب دل کے پھپھولے پھوڑے ہیں اور اپنے مخلصین کو نہایت عمدہ نصیحت کی ہے - اور بلا شبہ

ایسے شخص کے احباب کو ایسا ہی کرنا چاہیے - ایسے شخص کے مخالفوں سے تکرار و مباحثہ محض بے سود ہے - ایسے مباحثوں سے مخالفین میں نادانی و نا سمجھی پر ضد و نفسانیت کی بیماری زیادہ بڑھ جاتی ہے اور جو مرض علاج کے قابل ہوتا ہے وہ لا علاج ہو جاتا ہے - پس ایسے شخص کے مخلصین کو ضرور ہے کہ وہ معاندین کی باتوں پر صبر کریں اور یقین کریں کہ "الحق یعلوولا یعلٰی" اور اسی وقت کے آنے کے منتظر رہیں -

مگر اس مقام پر امام غزالیؒ صاحب نے دو قسم کے دلوں کا حال لکھا ہے - ایک اُن کا جو اسرار ملکوت اور کفر و ایمان کی حقیقت کے سمجھنے کے قابل ہیں اور دوسرے وہ جو نا قابل ہیں اور اُن دونوں دلوں کے اوصاف بیان کئے ہیں ، مگر وہ مقام کسی قدر زیادہ تشریح کے قابل ہے -

اس میں کچھ شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس مقام پر امام صاحب نے جن لوگوں کے حال سے بحث کی ہے ، اُن میں وہ لوگ جو علانیہ اہل دنیا کہلاتے ہیں ، داخل نہیں ہیں - اہل دنیا سے میری مراد اُن دنیا داروں سے نہیں ہے جن کو اہل دنیا بھی "الد الخصام" سمجھتے ہیں ، بلکہ ان سے مراد ہے جنھوں نے دنیا کو بغیر کسی بے ایمانی اور دغا بازی کے اختیار کیا ہے - دنیا میں بہ حیثیت دنیا داری اپنی عزت ، اپنا نام ، اپنی شہرت ، اپنا آرام ، اپنی حشمت چاہتے ہیں - زہد و تقویٰ ، علم و افتاء ، صبر و قناعت کے ذریعے سے دنیا و آخرت میں تفوق کی خواہش انہوں نے ظاہر نہیں کی -

انہوں نے ایمان میں سے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر دل سے یقین کیا ہے - وہ خدا کی ذات کو بے نقص اور رسول اللہ کو بے عیب سمجھتے ہیں - وہ کسی ایسی بات کو جس میں ان

کی دانست میں خدا پر کوئی نقص آتا ہو اور رسول پر کوئی عیب لگتا ہو، نہیں مانتے ، گو وہ کسی نے کہی ہواور کسی نے لکھی ہو اور گو کہنے والے اور لکھنے والے کے نزدیک اس سے کوئی نقص نہ آتا ہو اور عیب نہ لگتا ہو اور گو بالفرض در حقیقت وہ بات کوئی نقص یا عیب کی نہ ہو ، مگر اس وجہ سے کہ وہ اس کے ناقص اور معیوب ہونے پر یقین رکھتے ہیں،گو کہ وہ غلطی پر ہوں ، خدا اور رسول کی شان سے اس کو بعید سمجھتے ہیں اور اس لیے اس پر یقین نہیں کرتے ، غرضیکہ ان کو خدا کے تقدس اور رسول کی منزلت پر ایسا یقین ہے کہ کسی دوسرے کی اس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں سمجھتے، پھر وہ کوئی کیوں نہ ہو۔

اعمال میں سے فرائض کو حق سمجھنا اور جس طرح پر ہو سکیں ان کو ٹوٹا پھوٹا مسلسل یا گنڈے دار ادا کرنا اور اس میں کوتاہی کو اپنی شامت اعمال سمجھنا اور اس پر تاسف کرنا ، دل کو بدی اور بد نیتی ، کینہ اور فساد و بغض و حسد سے پاک رکھنا ، کسی کے ساتھ دغا بازی نہ کرنا ، کسی کا مال نہ مار رکھنا ، کسی کو ایذا و تکلیف نہ پہنچانی ، ہر ایک کے ساتھ سچی محبت سچی دوستی سے پیش آنا ، سب کی بھلائی چاہنا ، سب کے ساتھ ایمانداری سے معاملہ کرنا اور رکھنا اختیار کیا ہے ۔

دنیا تو گویا ان کا مقصد ہی ہے ، ان باتوں کے سوا انھوں نے دنیا ہی کو پکڑا ہے ۔ روپے کے ایمانداری سے پیدا کرنے میں ، اپنی محنت و مشقت سے روٹی کمانے میں بے انتہا کوشش کرتے ہیں ۔ روپیہ کماتے ہیں ، عمدہ عمدہ مکانات بناتے ہیں ، دنیا میں عزت و ترقی حشمت حاصل کرتے ہیں ، باغ بناتے ہیں اور اس کے پھولوں اور بیلوں کی سیر سے خوش ہوتے ہیں ، میوے کھاتے ہیں ، گھوڑوں پر چڑھتے ہیں ، عمدہ سے عمدہ کپڑے پہنتے ہیں اور اچھے سے اچھے کھانے کھاتے ہیں ،

قالینوں کے فرش کو جوتیوں کے تلے بچھاتے ھیں ، تمام عیش و آرام جو کہ انسان عمدہ اخلاق اور شائستگی کے ساتھ کر سکتا ھے ، کرتے ھیں ، خدا کی پیدا کی ھوئی چیزوں کو جس لیے اس نے پیدا کیا ھے ، برتتے ھیں اور کام میں لاتے ھیں اور کہتے ھیں کہ خدا نے ھم کو دیا ھے ھم کیوں نہ برتیں اور کیوں مصیبت بھگتیں ۔ اگر خدا کو ان سے ھمارا عیش و آرام مقصود نہ تھا تو ان کو پیدا ھی کیوں کیا تھا ؟ پس ھمارا فرض ھے کہ ھم ان کو برتیں اور عیش اڑائیں، مگر زیادتی نہ کریں ، کیوں کہ جس طرح کے استعمال کے لیے وہ بنائی گئی ھیں ، اگر اس طرح پر استعمال نہ کریں تو نمک حرام اور چور ھوں گے ، نہ شریف دنیا دار ۔ وہ نہ دعوائے دین داری کرتے ھیں نہ کسی کے پیشوا بننا چاھتے ھیں ، نہ اپنے تئیں تابع سنت کہلوانا پسند کرتے ھیں ، نہ پیر و مرشد ، نہ منبر پر واعظ بننا چاھتے ھیں ، نہ استفتاء کے مفتی ؛ سیدھی طرح سے خدا کے بندے ، رسول کی امت ، خدا کے دئے ھوئے عیش و آرام میں مست رھتے ھیں ۔ پس ایسے لوگ تو امام صاحب کی بحث سے خارج ھیں ۔

ھاں جو کچھ اس مقام میں امام صاحب نے لکھا ھے ، وہ ان لوگوں کی نسبت لکھا ھے جو جبہ و عمامہ دار ھیں ، دنیا چھوڑ دین کی راہ پر چلتے ھیں ، دن رات قال اللہ و قال الرسول میں بسر کرتے ھیں ، دین ھی دین پکارتے ھیں ، دین ھی کا اوڑھنا دین ھی کا بچھونا بناتے ھیں ۔ دنیا داروں نے جس قدر مختصر انچھر دین کے اختیار کیے تھے ، ان دین داروں نے اسی قدر مختصر باتیں دنیا کی اختیار کی ھیں اور جس قدر وہ دنیا کے حاصل کرنے میں مشغول تھے ، اسی قدر وہ دین کے حاصل کرنے میں مشغول ھیں ، گویا پہلے فرقے کے بالکل برعکس ھیں ۔ اسی مقدس فرقے کا (خدا ان سے پناہ

میں رکھے) امام غزالیؒ صاحب نے ذکر کیا ہے ۔ بے شک جب یہ فرقہ کریلا اور نیم چڑھا ہو جاوے، یعنی ہوائے نفس کو اپنا خدا اور سلاطین کو اپنا معبود اور درہم و دنانیر کو اپنا قبلہ اور حب جاہ کو اپنی شریعت اور اہل دول کی خدمت کو اپنی عبادت قرار دے تو وہ کبھی کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز نہیں کر سکتا ۔ فما قال له الغز الی فهو حق لا ریب فیه ۔

مگر وہ دوسرا فرقہ بھی نہایت ہی خوفناک ہے جن کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا دل دنیا کے میل کچیل سے پاک ہے ، کامل ریاضت سے مجلا ہے ' خدا کی یاد سے منور ہے، فکر کی شیرینی سے شیریں ہے ، شریعت کی پابندی سے مزین ہے ، مشکواۃ نبوت سے روشنی لیتے ہیں ، جلادار آئینے کی مانند ہیں ، ان کا نور ایمان شیشے کی هانڈی میں بے آگ کے سلگتا ہے ۔ نور کے چمکارے ان کے دل سے نکلتے ہیں ۔ ہاں یہ سچ ہے کہ اس فرقے نے ہوائے نفس کو اپنا خدا اور سلاطین کو اپنا معبود اور درہم و دنانیر کو اپنا قبلہ نہیں بنایا ، مگر خود ہوائے نفس نے ان کو اپنا خدا اور خود سلاطین نے ان کو اپنا معبود اور درہم و دنانیر نے ان کو اپنا قبلہ بنایا ہے ، پھر ان کو بنانے کی کیا حاجت تھی ؟

جس وقت کہ پیر صاحب یا مولوی صاحب کے گرد ان کے معتقدین کا حلقہ ہوتا ہے اور حجر اسود کی مانند ان کے دست مبارک کے بوسہ دینے کو لوگ دوڑتے ہیں تو ان کا دست مبارک یمین الرحمن سے بھی بالا دست ہو جاتا ہے ۔ مولوی صاحب ، حضرت صاحب کی آواز کا چاروں طرف سے ان کے کان میں آنا چاؤشانِ کسریٰ و کیقباد کی آواز سے بھی قوی اثر ان کے

دل پر ڈالتا ہے ۔ مسکینی اور انکسار ان کو آسمان پر چڑھاتی جاتی ہے ، اس لیے وہ اور زیادہ مسکین اور منکسر ہوتے جاتے ہیں ۔ دنیا سے نفرت ان کو دنیا دلاتی ہے اور اس لیے دنیا سے زیادہ نفرت کرتے جاتے ہیں ۔ بے طمعی حاجت سے زیادہ بغیر محنت کے درہم و دنانیر لا دیتی ہے اور اس لیے وہ زیادہ بے طمع ہوتے جاتے ہیں ۔ ان کی ہر ایک بات پر لوگ آ منا و صدقنا کہتے ہیں ، اس لیے دوسرے کی بات کی حقارت ان کے دل میں جمتی جاتی ہے ۔ ہاتھوں کو چموانے چمواتے ، پاؤں کو چھواتے چھواتے ، ہر ایک مشکل کے حل کو دعائیں منگواتے منگواتے ، ہر ایک مسئلے کا فتویٰ دیتے دیتے ایک اور بے معلوم چیز ان میں پیدا ہو جاتی ہے جس کے سبب بھلائی برائی ، دوزخ و بہشت ، کفر و ایمان کی کنجی وہ اپنے ہاتھ میں سمجھنے لگتے ہیں ۔ کسی کو کافر بنا دیتے ہیں اور کسی کو مرتد ، کسی کو جہنم دیتے ہیں اور کسی کو بہشت ۔ کبھی خازن جنت ہیں اور کبھی مالک جہنم ۔ خدا کے نور کے دل میں بھڑکنے کے خیال سے ظلمت پر ظلمت میں پڑتے جاتے ہیں ۔ یہ تمام باتیں مل ملا کر حضرت کو ایک ایسا شخص بنا دیتی ہیں جو پھول پھلا کر کپا ہو جاتا ہے ۔ نہ کان رہتے ہیں جو کچھ سنیں ، نہ آنکھیں رہتی ہیں جو کچھ دیکھیں ، نہ منہ رہتا ہے کہ حق بات کہیں ۔ جو سروراور دلی آسائش اور دل کے پھولنے سے جو مزہ اس فرقے کو آتا ہے ، نہ کسی دنیادار کو میسر ہوتا ہے نہ کسی دولت‌مند کو اور نہ کسی صاحب تخت و سلطنت کو ۔ بس اس فرقے سے بھی کفر کی ظلمت اور ایمان کی روشنی کو تمیز کرنے کی توقع نہیں ہے ، الا ما شاء اللہ ۔ کوئی آفت انسان کے لیے اس سے زیادہ نہیں ہے جب کہ وہ سمجھتا ہے کہ میں نیک ہوں ۔

کوئی گمراهی انسان کے لیے اس سے زیادہ نہیں ہے جب وہ جانتا ہے کہ میں پابند شریعت ہوں ۔ وہ زبان سے اپنے تئیں گنہگار کہتا ہے ، مگر اس کا دل اس کو جھٹلاتا رہتا ہے ، اس کہنے کو بھی وہ ایک نیکی اور تعلی سمجھتا ہے ۔ اپنی چال ڈھال شریعت کے موافق بناتا ہے ، مگر اس کا دل روز بروز سیاہ ہوتا جاتا ہے ۔ ازار کے دو انگل نیچے ہونے ، داڑھی کے لمبی یا یک مشت دو انگشت ہونے ، کپڑے کو نجاست سے پاک کرنے ، پانی کے پاک ناپاک ہونے پر دن رات بحث کرتا ہے ۔ لمبے لمبے فتوے لکھتا ہے ، مگر دل کو نجاستوں سے پاک کرنے کا خیال بھی نہیں کرتا ۔ اکل حلال و صدق مقال پر لمبے لمبے وعظ کرتا ہے ، مگر جب کوئی لقمہ تر آ جاوے تو جھپ نگل جاتا ہے اور اگر کبھی اگل دیتا ہے تو اس امید پر کہ اس سے بھی زیادہ لقمہ تر بتر آوے گا ۔ یہی باتیں تھیں جن کے سبب حضرت عیسیٰ نے فروسیوں اور صدوقیوں کو، یعنی شریعت پر چلنے والے یہودیوں کو ملامت کی ۔ یہی لوگ اس کے مصداق ہیں کہ یلعنہم اللّٰہ و یلعنہم اللعنون ۔ عمدہ زندگی وہی ہے جو سیدھی سادی ایک دنیادار کی سی ہو ۔ پھر خواہ وہ دوزخ میں جائے یا بہشت میں ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم "لا اعلم ما یفعل بی و لا بکم"۔

اس کے بعد امام صاحب اپنے دوست کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ :۔

"اگر تو اپنے دل کا اور ان کے دل کا کانٹا نکالنا چاہتا ہے جن کو حاسدوں کے بہکانے نے نہیں ابھارا اور تقلید نے ان کو قید نہیں کیا ، بلکہ وہ اصل حقیقت کو جاننا چاہتے ہیں اور اُسی کے پیاسے ہیں تو خود اپنے آپ سے اور ان سے پوچھ کہ کفر کی حد

کیا ہے ؟ پھر اگر وہ یہ کہیں کہ مذاہب مشہورہ سے مخالفت کرنی کفر ہے ، ایسے شخص کو تو محض کودن سمجھ کہ اس کو تقلید نے قید کر رکھا ہے اور نپٹ اندھا ہے ۔ اس کے راہ پر لانے کو اپنی اوقات مت ضائع کر ۔ اس کے لیے تو یہی کافی ہے کہ اسی کی سی بات سے جو اس کا مخالف کہتا ہے اس کو قائل کیا جائے، کیونکہ وہ اپنے میں اور دیگر مذاہب کے مقلدوں میں جو اس کے مذہب کے بر خلاف ہیں ، کچھ فضیلت نہیں پاتا ۔ ایک شخص تمام مذہبوں میں سے اشعری کے مذہب کو مانتا ہے اور سمجھتا ہے کہ جو باتیں اشعری کے مذہب میں ہیں ان کی مخالفت کفر ہے ، اس سے پوچھو کہ تو نے کیونکر جانا کہ اشعری ہی کا مذہب حق ہے جس کی مخالفت کے سبب باقلانی کو کافر بتاتا ہے ، جس نے اللہ تعالیٰ کی صفت بقا کی نسبت اشعری کی مخالفت کی ہے اور یہ سمجھا ہے کہ صفت بقا ذات باری سے کچھ علیحدہ نہیں ، بلکہ عین ذات ہے اور کیوں اس نے اشعری کی مخالفت سے باقلانی کو کافر بتایا اور اشعری کو باقلانی کی مخالفت سے کیوں نہ کافر سمجھا اور کس لیے اس نے ان میں سے ایک کو مذہب حق پر اور دوسرے کو باطل پر مانا ؟ اگر اس لیے کہ اشعری باقلانی سے پہلے تھا تو اشعری سے پہلے معتزلی اور اور لوگ تھے تو چاہیے کہ وہی حق پر ہوں ۔ اور اگر علم اور سمجھ کی زیادتی سے ، تو کس ترازو اور کس پیمانے سے اس نے ان کے علم کے درجوں کو تولا اور ناپا ہے جس سے اس کو معلوم ہوا کہ جس کا وہ مقلد ہے اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے اور اگر وہ باقلانی کو مخالفت کرنے کی اجازت دیتا ہے تو اوروں کو کیوں منع کرتا ہے اور باقلانی اور کرابیسی اور قلانسی اور اور لوگوں میں کیا فرق نکالتا ہے اور اس تخصیص کی کیا وجہ بتاتا ہے ؟ اور اگر وہ یہ گمان کرتا ہے ، جیسے کہ بعض متعصبوں نے کیا ہے کہ باقلانی

اور اشعری میں صرف لفظی اختلاف ہے اور دوام وجود میں
دونوں موافق ہیں اور یہ بات کہ صفت بقاعین ذات ہے یا ذات میں
قائم ہے، قریب قریب ہے اور اس اختلاف پر تشدد کی ضرورت نہیں
ہےتو وہ معتزلی پر یقین صفات باری میں کیوں تشدد کرتا ہے، کیونکہ
وہ بھی تو اس بات کے معترف ہیں کہ خدا عالم اور محیط جمیع
معلومات پر ہے ، جمیع ممکنات پر قادر ہے اور اشعری سے صرف
اسی بات میں اختلاف ہے کہ وہ عالم بالذات ہے یا بالصفت قائمۃ
فی الذات ، پھر ان اختلافوں میں کیا فرق ہے ۔ اگر وہ یہ کہے کہ
ہم معتزلی کو اس لیے کافر بتاتے ہیں کہ وہ یہ کہتا ہے کہ خدا
ذات واحد ہے اور اسی ذات واحد سے علم و قدرت و حیات ہے اور
یہ مختلف صفتیں مختلف الحقائق ہیں اور حقایق مختلفہ کو ذات واحد
کہنا یا سب کو ذات واحد ٹھہرانا ناممکن ہے تو وہ کیوں اشعری
کے اس قول کو مستبعد نہیں سمجھتا جبکہ وہ کہتا ہے کہ کلام
ایک صفت ہے جو ذات باری میں قائم ہے ، باوجودیکہ ذات باری
واحد ہے اور کلام مختلف ہیں جیسے کہ توریت و انجیل و قرآن
اور امر و نہی ، خبر دینا اور خبر چاہنا اور یہ سب حقائق
مختلفہ ہیں ۔ خبر کس طرح حقیقت واحد ہوسکتی ہے جب کہ اس
پر صادق اور کاذب کا اطلاق ہو سکے اور جس پر نہ ہو سکے وہ
کیونکر حقیقت واحدہ ہو سکتی ہے ؟ پھر وہ نفی و اثبات دونوں
کو ذات واحد میں جمع کرتا ہے ۔ پھر اگر وہ اس کا جواب اٹ کا
سٹ دینے لگے اور اس کی حقیقت نہ بتا سکے تو جان لے کہ وہ محقق
نہیں ہے نرا مقلد ہے ۔ اس کو چپ رہنا اور اس کے جواب میں
بھی خاموش رہنا چاہیے ، کیونکہ مقلد کے سامنے دلیل کا لانا اور
اس کو سمجھانا بے فائدہ آہن سرد کوفتن ہے'' ۔

یہ تقریر امام صاحب کی نہایت عمدہ آب زر سے لکھنے کے

قابل ہے ، مگر انھوں نے اس کو نہایت محدود خیال کیا ہے ، یہ تو ایک بڑا مضمون ہے ، صرف اشعری و باقلانی اور معتزلی ھی پر محدود نہیں ہے ، بلکہ ادیان مختلفہ سے بھی متعلق ہے ۔ یہودی و عیسائی اور مسلمان ، مجوسی و برھمی سب کی نسبت یہی بحث ہے ۔ ایک مسلمان کیوں صرف اپنے مذھب کو حق اور اپنے ھی کو ناجی اور سب مذھبوں کو باطل اور ان کے پیروؤں کو کافر بتاتا ہے ۔ اس کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ اپنے متبوع پر اور اس کے کلام پر پورا اعتماد رکھتا ہے ، مگر یہودی و عیسائی ، مجوسی و برھمی بھی اسی طرح اپنے متبوع پر اعتقاد رکھتا ہے ۔ جو دلیلیں ایک مذھب والا اپنے متبوع کے قابل اتباع ہونے کی اپنے ھی گروہ کی سند پر پیش کرتا ہے ، وھی دلیلیں دوسرے مذھب والا اپنے ھی گروہ کی سند پر اپنے متبوع کے واجب الاتباع ہونے کی لاتا ہے ، خواہ وہ دلیلیں اس متبوع کی ذاتی عمدگی اور اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ رکھنے سے متعلق ہوں یا ذات باری سے تعلق خاص ثابت کرنے سے علاقہ رکھتی ہوں ، خواہ ظہور معجزات و خرق عادات اور اظہار عجائبات پر مبنی ہوں ۔ یہی سب سے بڑا مرحلہ ہے جو ھر ایک مذھب والے کو جو صرف اپنے ھی مذھب کے حق ہونے کا دعویدار ہے ، طے کرنا ہے ۔ امام صاحب کو اس رسالے میں صرف مذھب معین ھی کے فرق متعددہ سے بحث کرنی تھی ، اس لیے انھوں نے اس بحث کو وسعت نہیں دی ۔ ہماری کوشش اس میں ہے کہ ادیان مختلفہ میں سے مذھب حق کی تمیز کرنے کا طریقہ ظاھر کریں اور اس پر جو کچھ ھم نے لکھا اس کو لوگ نہیں سمجھے اور سمجھے تو کفر و ارتداد اور نیچریت بمعنی دھریت سمجھے ۔ اگرچہ موقع تھا کہ ھم بھی وھی کہیں جو امام صاحب نے کہا ، مگر ھم کو ایسی جرأتہ

نہیں ہے اور ہم صرف اسی پر اکتفا کرتے ہیں کہ ان ربی ہو اعلم بمن ضل عن سبیلہ و ہو اعلم بمن اہتدیٰ ۔

اس کے بعد ایک نہایت عمدہ اور سچا فقرہ امام صاحب نے لکھا ہے ، فرماتے ہیں :-

" جو شخص صرف کسی ایک ہی محقق پر راہ حق کو منحصر کرتا ہے ، وہی کفر اور تناقض کے قریب ہوتا ہے ۔ کفر کے قریب تو اس لیے ہوتا ہے کہ اس نے اس محقق کو ایسے نبی معصوم کا درجہ دے دیا ہے جس کی اتباع پر اسلام منحصر ہے اور جس کی مخالفت سے کفر لازم آتا ہے (اسی مطلب کو ہم نے اپنی تحریروں میں شرک فی النبوۃ سے تعبیر کیا ہے) اور تناقض کے قریب اس لیے ہوتا ہے کہ ہر ایک محقق کو تحقیق لازم ہے اور تقلید اس پر حرام ہے ، پھر کیونکر تحقیق و تقلید ساتھ ساتھ ہو سکتی ہے ۔ یہ تو ایسی بات ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ تجھ کو دیکھنا واجب ہے ، مگر جو بتایا گیا ہے اس کے سوا کچھ مت دیکھ اور اسی کو تحقیق سمجھ اور جو چیز کہ تجھ کو مشتبہ بتائی گئی ہے اس کو مشتبہ یقین کر ۔ پھر کیا فرق ہے اس شخص میں جو کہتا ہے کہ صرف میرے مذہب کی پیروی کرو اور اس شخص میں جو کہتا ہے کہ میرے مذہب اور میری دلیل دونوں کی پیروی کرو اور یہ تناقض نہیں ہے تو اور کیا ہے ؟ "

اس کے بعد امام صاحب اپنے دوست کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ :-

" اگر تو کفر کی حد جانی چاہے تو میں تجھ کو اس کی صحیح نشانی جو سب جگہ اور ہر طرح ٹھیک آوے بتا دوں ، تاکہ تو لوگوں کو جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر یقین رکھتے ہیں ناحق کافر نہ کہے اور اہل اسلام کے

حق میں زبان درازی نہ کرے ، گو کہ اُن کے طریقے کیسے ھی مختلف ھوں - پس سمجھ لے کہ کفر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ھے اور جو کچھ ان پر نازل ھوا ھے اُس کو جھٹلانا ھے - یہودی اور عیسائیوں کو کافر اس لیے کہتے ھیں کہ وہ رسول اللہ کی تکذیب کرتے ھیں اور براھمی اس لیے کافر کہ تمام رسولوں کو جھٹلاتے ھیں اور دھرئے بھی کافر ھیں کہ وہ رسولوں کو نہیں مانتے - کفر ایک حکم شرعی ھے جس کا مطلب خلود فی النار ھے اور اس کی پہچان بھی شرعی ھے کہ نص صریح یا قیاس سے جو نص پر مبنی ھو پہچانا جاتا ھے - یہود و نصاریٰ کے حق میں نص موجود ھے، براھمہ و بت پرست اور زندیق اور دھرئے انھی کے ساتھ ھیں ، کیونکہ وہ رسولؐ کی تکذیب کرتے ھیں اور جو رسول کی تکذیب کرتا ھے وہ کافر ھے - یہی عام علامت ھے جو الٹ پلٹ کر سب طرح ٹھیک کرتی ھے "۔

اس مقام پر امام صاحب نے بات کو خلط ملط کر دیا ھے - یہ ٹھیک ھے کہ کفر ایک شرعی حکم ھے اور منکر یا مکذب رسول کافر ھے ، مگر شرعی کافر - پس ایک موحد جو پورا پورا ٹھیک طور پر کامل موحد ھے ، مگر وہ نفس رسالت ھی کا منکر ھے اور اس لیے کسی رسول کو نہیں مانتا ، اس کا کفر بھی شرعی کفر ھے ، مگر اس پر خلود فی النار کا حکم دینا جیسا کہ اس مقام پر امام صاحب نے بیان کیا ھے ، صحیح نہیں - موحد کے کفر پر کوئی نص وارد نہیں ھے ، بلکہ برخلاف اس کے نص آئی ھے - قیاس بھی جو نص پر مبنی ھو ، بلکہ مطلق قیاس بھی موجود نہیں ھے - انبیاء صرف خدا کی وحدانیت پر یقین دلانے کو اور اُسی کی عبادت کی ھدایت کرنے کو مبعوث ھوئے ھیں اور موحد اس پر کامل یقین رکھتا ھے ، پھر اس کے کفر مطلق پر قیاس بھی موجود نہیں ھے -

کفر شرعی اور کفر مطلق دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں جن میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور خلود فی النار صرف کفر مطلق کا نتیجہ ہے اور وہ کفر صرف شرک حقیقی سے ، خواہ ذات میں ہو ، خواہ صفات میں ، خواہ عبادت میں متحقق ہوتا ہے ، نہ کسی دوسری چیز سے لا نہ یغفر ما دون ذلک فافہم ۔

اس کے بعد امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے در حقیقت الہام ربانی معلوم ہوتا ہے اور تحقیق کا ایک دریائے عمیق و شفاف دکھائی دیتا ہے جو نہایت دل فریبی سے بہتا چلا آتا ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ :-

"جو بات ہم نے بیان کی وہ نہایت غور کے لائق ہے ۔ ہر ایک فرقہ دوسرے فرقے کی تکفیر کرتا ہے ۔اور اس پر رسول کی تکذیب کی تہمت دھرتا ہے ۔ حنبلی اشعری کو کافر کہتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے جو خدا کے لیے اوپر کی جہت ثابت کی ہے اور عرش پر خدا کا بیٹھنا مانا ہے تو اس نے رسول کی تکذیب کی ہے اور اشعری حنبلی کو کافر کہتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ وہ خدا کی تشبیہ کا قائل ہے اور رسول نے تو کہا ہے لیس کمثلہ شیئی ، اس لیے وہ رسول کی تکذیب کرتا ہے اور اشعری معتزلی کو اس خیال سے کافر بتاتا ہے کہ اس نے خدا کے دیدار ہونے اور خدا میں علم اور قدرت اور دیگر صفات کے قائم بالذات ہونے سے انکار کرنے میں رسول کی تکذیب کی ہے اور معتزلی اشعری کو اس خیال سے کافر بتاتا ہے کہ صفات کو عین ذاتہ نہ ماننا تکثیر فی الذات ہے اور توحید ذات باری میں تکذیب رسول کی ہے ، پس ان جھگڑوں سے نکلنا جب تک کہ تکذیب و تصدیق کی حقیقت نہ سمجھی جاوے مشکل ہے " ۔

اس کے بعد امام صاحب تکذیب و تصدیق کی حقیقت

اس طرح پر بتلاتے ھیں کہ کسی خبر کی تصدیق صرف اس خبر ھی تک نہیں ٹھہرتی ، بلکہ مخبر تک پہنچتی ھے اور اس کی حقیقت اُس چیز کے وجود کو تسلیم کرنا ھے جس کے وجود کی خبر رسول نے دی ھے ، لیکن وجود کے پانچ درجے ھیں اور انھی کے نہ جاننے سے ایک فرقہ دوسرے فرقے کو کافر بتاتا ھے اور وجود کے پانچ درجے یہ ھیں (۱) وجود ذاتی (۲) وجود حسی (۳) وجود خیالی (۴) وجود عقلی (۵) وجود شَبَہی (شین اور بے کے فتحہ ، یعنی زبر سے) پس جس چیز کے وجود کی رسول نے خبر دی ھے اور جس نے ان کے وجود کو ان پانچوں قسموں میں سے کسی قسم کے وجود سے تسلیم کیا ھے تو وہ اس کی تصدیق کرتا ھے ، نہ تکذیب اور اس کی تشریح مثالوں مین بتائی جاوے گی -

وجود ذاتی - حقیقی وجود ھوتا ھے جو خارج میں موجود ھو اور حس اور عقل اُس سے اُس کو سمجھے ، جیسے کہ آسمان اور زمین اور جانور اور نباتات کا وجود ھے جو حقیقۃً موجود ھے اور سب جانتے ھیں ، بلکہ اکثر اُن سے بجز اُن کے وجود کے اور کوئی معنی ھی نہیں سمجھتے -

وجود حسی - ایسا وجود ھوتا ھے جو آنکھ میں محسوس ھوتا ھے ، مگر خارج میں اُس کا وجود نہیں ھوتا - اُس کا وجود صرف حس ھی میں ھوتا ھے اور حس کرنے والا ھی اس کو دیکھتا ھے اور کوئی دوسرا شخص اس کو نہیں دیکھتا جیسے کہ مریض جاگتے میں بعض دفعہ طرح بطرح کی صورتوں کو اسی طرح دیکھتا ھے جیسے کہ وہ اور تمام موجودات خارجی کو جو وجود حقیقی رکھتے ھیں دیکھتا ھے ، حالانکہ ان کا وجود خارج میں کچھ نہین ھوتا ، بلکہ کبھی انبیا اور اولیاء اللہ کو صحت کی حالت میں اور جاگتے مین ایک خوبصورت شکل جو فرشتے کی خیال کی جاتی ھے

دکھائی دیتی ہے اور اس کے ذریعے سے ان تک وحی و الہام
پہنچتا ہے ، جیسے کہ حضرت مریم کو ایک آدمی کی صورت
دکھائی دی تھی جس کی نسبت خدا نے فرمایا ہے " فتمثل لھا
بشرا سویا " اور جیسے کہ آنحضرت صلعم نے جبریل کو
بہت طرح کی صورتوں میں دیکھا ہے اور اصلی صورت میں صرف
دو ہی دفعہ دیکھا ہے اور جب کہ مختلف صورتوں میں دیکھا
تھا تو صرف مثالی صورت تھی اور جیسے کہ کوئی آنحضرت صلعم
کو خواب میں دیکھتا ہے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
ہے کہ جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو اس نے مجھی کو دیکھا
کیونکہ شیطان میری شبیہ نہیں بنتا اور آنحضرت کے دیکھنے کا
یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ کا جسم مطہر روضۂ مبارک سے نکل کر
خواب دیکھنے والے کے پاس آ جاتا ہے اور اس کو دکھائی دیتا
ہے ، بلکہ وہ دیکھنا اس صورت کا ہے جو خواب دیکھنے والے کی
حس میں ہے ۔ باقی تحقیق اس حدیث کی اور کتابوں میں لکھی گئی
ہے اور اگر تجھ کو اس بات پر یقین نہ ہو تو خود اپنی آنکھ
پر تجربہ کر کے یقین کر لے ۔ آگ کی ایک چنگاری ایک نقطے کے
برابر لے اور زور سے ہلا ۔ وہ تجھ کو آتشیں لمبا خط دکھائی دے گی
اور اس کو چکر دے تو وہ ایک گول آتشیں دائرہ معلوم ہو گی ،
حالانکہ نہ خط موجود فی الخارج ہے نہ دائرہ بلکہ حرف تیرے
حس میں ہے اور موجود فی الخارج تو صرف وہ نقطہ ہے ۔

وجود خیالی ۔ ان محسوس چیزوں کی صورت ہے جو ہم کو
دکھائی دیتی ہیں ، جبکہ وہ ہمارے سامنے موجود نہ ہوں ۔ تم
آنکھیں بند کئے ہی ہاتھی اور گھوڑے کی صورت اپنے خیال میں
پیدا کر سکتے ہو ، گویا کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو اور وہ
ہو نہ ہو پوری صورت و شکل کا تمہارے سامنے موجود ہے ، مگر

موجود فی الخارج کچھ بھی نہیں -

وجود عقلی - ہر ایک چیز کی ایک حقیقت اور اس کے لیے کوئی معنی، یعنی غایت ہے ، پس جبکہ عقل اس شے کی غایت و مقصد کی طرف بلا لحاظ اس کی صورت ذاتی یا خیالی یا حسی کے منتقل ہوتی ہے تو اس شے کا وجود وجود عقلی ہوتا ہے ، مثلاً ہاتھ - اس کی ایک تو صورت موجود فی الخارج ہے جو اس کا وجود ذاتی ہے اور ایک اس کا وجود حسی ہے اور ایک وجود خیالی ہے جس کی تفصیل اوپر بیان ہوئی ، مگر اس کے سوا ہاتھ کے لیے ایک معنی بھی ہیں جو در اصل اس کی حقیقت ہے اور وہ کیا ہے ؟ پکڑنے کی قدرت اور یہی عقلی ہاتھ ہے ، اور مثلاً قلم ، اس کی ایک صورت ہے ، مگر اس کے لیے ایک معنی بھی ہیں اور وہ کیا ہیں ؟ علوم کو نقش کر دینا اور اس امر کو بغیر اس کے کہ قلم کو لکڑی یا نیزے یا پر یا اسٹیل کی صورت پر خیال کیا جائے عقل تسلیم کر لیتی ہے اور یہی اس کا وجود عقلی ہے -

وجود شبہی - (بفتح شین وبائے موحدہ) وہ ہے کہ نفس شے موجود نہ ہو ، نہ حقیقت میں اور نہ فی الخارج اور نہ فی الحس اور نہ فی الخیال اور نہ فی العقل ، بلکہ ایک ایسی چیز موجود ہو جو اس کی کسی خاصیت یا صفت میں مشابہ ہو - یہ ذرا دقیق بات ہے ، آئندہ مثال میں بخوبی سمجھ میں آوے گی -

ان پانچوں اقسام وجود کے بیان کے بعد امام صاحب ان کی مثالیں بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ وجود ذاتی تو کچھ تاویل کا محتاج نہیں ہے - اس سے تو یہی ظاہری وجود مراد ہوتا ہے اور اس کی مثال میں فرماتے ہیں جیسے عرش و کرسی و

سبع سماوات ، جن کی خبر رسول اللہ صلعم نے دی ھے اور اُن کے وجود سے ان کا ظاھری وجود مراد ھے اس لیے کہ یہ چیزیں فی نفسہ موجود ھیں خواہ وہ حسّ سے اور خیال سے جانی جاویں یا نہ جانی جاویں ۔

یہ اخیر فقرہ امام صاحب کا اور جو تمثیل کہ امام صاحب نے اس مقام پر دی ھے ، یہ وھی تعلیمی و تربیتی بندش ھے جو ٹوٹ نہیں سکی۔ تعلیم نے جو ابتداء سے ان کے دل پر آسمان کے جسم کا ایسا ھی یقین بٹھلا دیا تھا جیسے کہ زمین کا ، اس لیے انھوں نے مثال دینے میں آسمان و زمین میں کچھ امتیاز نہیں کیا ۔ یونانیوں کی ھیئت نے اُن کے سات عدد ھونے کا اور آٹھویں فلک ثوابت اور نویں فلک اطلس کا ایسا یقین دلا رکھا تھا کہ اُن کی تعداد کا بھی اُن کو ایسا ھی یقین تھا جیسے کہ زمین کا اور چونکہ یہ غلط یقین کی ھوئی چیزیں نہ ان کو دکھائی دیتی تھیں نہ محسوس ھوتی تھیں ، اس لیے کہہ دیا کہ " أدركت بالحس والخيال او لم تدرك " اور یہ نہ سمجھے کہ جو چیز نہ ظاھرا دکھائی دیتی ھو نہ حس و خیال سے معلوم ھوتی ھو تو اس کا وجود ذاتی مع التشخص کیونکر مانا جا سکتا ھے اور وہ شے کیونکر وجود ذاتی کی ان معنوں میں جو خود انھوں نے بیان کئے ھیں مثال ھو سکتی ھے ۔

وجود ذاتی کی نسبت زمین کی مثال بالکل صحیح ھے ۔ سموات کے لفظ سے اگر یہی نیلا نیلا گنبد جو ھم کو دکھائی دیتا ھے مراد ھو ، گو اس کی ماھیت کچھ ھی ھو تو بھی وجود ذاتی کی مثال دینے میں چنداں مقام تامل نہیں ھے ، لیکن اگر اس سے آگے بڑھو اور آسمان کا جسم یا جرم ایسا مانو جیسا کہ حکماء یونانی نے مانا ھے اور علماء اسلام نے بھی اس کو تسلیم کر کے غلطی

سے وهی مطلب قرآن کا بھی قرار دیا ہے تو اس میں کلام ہے اور پھر کسی طرح سموات وجود ذاتی کی مثال نہیں ہو سکتی اور آن کے ساتھ عدد کو بھی وجود ذاتی کی مثال میں داخل کرنا تعجب پر تعجب ہوتا ہے -

عرش و کرسی کی تعریف یا آن کی صورت یا آن کے جسم کی حالت یا آن کی ماهیت خدا نے نہیں بتائی اور کوئی وجه نہیں ہے که ان کے وجود کو وجود عقلی سے خارج کر کے وجود ذاتی کی مثال میں داخل کیا جائے - پس یه وهی گنده پانی ہے جو اس شفاف دریا میں مل گیا ہے -

وجود حسی کی امام صاحب نے دو عمده مثالیں دی هیں - پہلی مثال رسول خدا صلعم کا موت کی نسبت یه فرمانا ہے که قیامت کے دن ابلق مینڈھے کی صورت میں موت لائی جاوے گی اور دوزخ و بہشت کے بیچ میں ذبح کرڈالی جائے گی - اس پر امام صاحب فرماتے هیں که جو یه دلیل لاتا ہے که موت عرض ہے یا عدم عرض ہے ، یعنی یا تو خود علیحده موجود نہیں ہے ' بلکه مرده میں پائی جاتی ہے یا زنده میں جو حیات موجود هوتی ہے اس کے نه هونے کا نام موت ہے - پس جبکه وه علیحده کوئی چیز نہیں ہے تو اس کا مینڈھے کی صورت میں لایا جانا محال ہے تو وه شخص اس حدیث کا مطلب یه قرار دیتا ہے که قیامت میں لوگ ایسا هوتا دیکھیں گے اور اس مینڈھے کی صورت کو جو وه دیکھیں گے موت سمجھیں گے اور یه صرف ان کی حس میں موجود هوگا نه موجود فی الخارج اور جو شخص اس دلیل کو تسلیم نہیں کرتا وه سمجھتا ہے که درحقیقت موت هی مینڈھے کی صورت بن جائے گی اور وهی ذبح کی جائے گی -

دوسری مثال وجود حسی کی رسول خدا صلی الله علیه وسلم

کا جنت کی نسبت یہ فرمانا ہے کہ مجھ کو اس چار دیواری کے چوڑان کے اندر جنت دکھلائی گئی - پس جو شخص یہ دلیل لاتا ہے کہ تداخل اجسام محال ہے اور چھوٹی چیز کے اندر بڑی چیز نہیں سما سکتی وہ اس کے معنی یہ کہتا ہے کہ خود جنت اس چار دیواری میں نہین چلی آئی تھی، لیکن حس میں جنت کی صورت بن گئی تھی گویا کہ وہ دکھائی دیتی ہے اور بڑی چیز کا چھوٹی چیز مین دکھائی دینا غیر ممکن نہیں ہے، جس طرح آسمان چھوٹے سے آئینے میں دکھائی دیتا ہے اور اس طرح کا دکھلانا صرف خیال میں آنے سے بالکل جدا چیز ہے اور یہ تفرقہ اس وقت سمجھ میں آجاتا ہے جبکہ آسمان کو آئینے میں دیکھو اور جبکہ آنکھ بند کر کے اس کا خیال کرو تو آئینے میں آسمان کی صورت تخیل کی صورت سے دوسری طرح پاؤ گے -

وجود خیالی کی مثال امام صاحب نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے دی ہے کہ حضرت نے فرمایا ”گویا مین یونس ابن متی کو دیکھتا ہوں، اس پر دو قطوانی عبائین ہیں - وہ لبیک کہتا ہے اور پہاڑ اس کو جواب دیتے ہین اور خدا کہتا ہے، لبیک اے یونس !“ آنحضرت صلعم کا ایسا فرمانا اسی پر مبنی ہے کہ حضرت کے خیال مین یہ صورت بندھ گئی تھی، اس لیے کہ اس حالت کا وجود آنحضرت صلعم کے وجود سے پہلے تھا اور وہ معدوم ہو گیا تھا اور اس وقت موجود نہ تھا -

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرتؐ کی حس میں یہ حالت اس طرح پر آئی تھی کہ اس کو دیکھتے تھے جیسے کہ خواب دیکھنے والا صورتین دیکھتا ہے، لیکن یہ فرمانا کہ گویا میں دیکھتا ہوں اس بات کا اشارہ ہے کہ حقیقت میں دیکھنا نہ تھا اور اس سے غرض صرف مثال سے مطلب کا سمجھانا ہے، نہ خاص اس صورت کا

ہونا - بہر حال جو چیز خیال میں بندھ جاتی ہے وہ دیکھنے ہی کی جگہ ہو جاتی ہے اور اس لیے وہ دیکھنا ہی ہو جاتا ہے -

وجود عقلی کی امام صاحب نے دو مثالیں دی ہیں - پہلی مثال رسول خدا صلعم کا یہ فرمانا ہے کہ جو شخص سب سے اخیر کو دوزخ میں سے نکالا جاوے گا اس کو دنیا سے دس گنی جنت ملے گی - ظاہر میں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کے عرض و طول سے دس گنی جنت ملے گی اور یہ تفاوت حسی و خیالی ہے اور جب اس بات کا تعجب ہوتا ہے کہ کیونکر دنیا سے باعتبار مساحت کے دس گنی ہو سکتی ہے ، کیوں کہ جنت تو آسمان پر ہے جیسے کہ روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے ، پھر آسمان میں دس گنی دنیا سے کیونکر جنت سما سکتی ہے ، اس لیے کہ آسمان بھی تو دنیا ہی میں داخل ہے تو تاویل کرنے والا اس تعجب کو اس طرح دور کرتا ہے کہ اس تفاوت سے تفاوت معنوی اور عقلی مراد ہے ، نہ حسی و خیالی ، جیسے کہ کہتے ہیں کہ یہ موتی تو گھوڑے سے دس گنا ہے ، یعنی مالیت و قیمت میں جو عقلی تفاوت ہے نہ گھوڑے کے قد و قامت سے جو حسی و خیالی تفاوت ہے -

اس مثال میں تو امام صاحب نے صرف ملانا پن ہی برتا ہے - انھوں نے بلا تنقیح اس بات کے کہ فوق کے اور آسمان کے اور جنت کے اور دوزخ کے وجود سے منجملہ اقسام وجود کے جو انھوں نے بیان کئے ہیں کون سا وجود متحقق ہے ، اس حدیث کو مثال میں پیش کر دیا ہے اور اسی تعلیمی و تربیتی بندش سے بہشت اور دوزخ کے وجود کو منوا مالی کے باغ اور کاوا لوہار کی بھٹی کے مانند تسلیم کر لیا ہے ، فلیتعجب کل العجب -

دوسری مثال رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ہے

کہ چالیس دن تک خدا نے اپنے ہاتھ سے آدم کی مٹی کو گوندھا ہے جس سے خدا کے ہاتھ ہونا معلوم ہوتا ہے - پس جس شخص کے نزدیک دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ خدا تعالیٰ کے ہاتھ ہونا محال ہے جو ایک عضو محسوسہ اور متخیلہ ہے تو وہ شخص اللہ کے لیے عقلی ہاتھ ثابت کرتا ہے ، یعنی جو حقیقت اور غایت ہاتھ کی ہے وہ خدا میں ثابت کرتا ہے ، نہ ہاتھ کی صورت ، اور ہاتھ کی حقیقت کیا ہے ؟ پکڑنا ، اُس سے کام کرنا ، دینا - چھین لینا ، جو بواسطہ ملائکہ ہوتے ہین - رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ خدا نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا اور کہا کہ تیرے واسطے سے دون گا اور نہ دون گا اور اس سے عقل کا عرض ہونا ، یعنی ذی‌عقل مین قائم ہونا نہین پایا جاتا جیسا کہ متکامین نے خیال کیا ہے ، کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ عرض ، یعنی وہ چیز جو ایک دوسری چیز میں قائم ہو ، سب سے اول مخلوق ہو ، بلکہ اس سے فرشتون مین سے ایک فرشتہ مراد ہو سکتا ہے جس کا نام عقل ہے ، اس حیثیت سے کہ وہ اشیاء کی ذاتی باتون کو بغیر سکھائے جانتا ہے اور اُسی کا نام قلم ہے ، اس حیثیت سے کہ وہ انبیاء اور اولیاء اللہ اور تمام ملائکہ کے لوح دل پر حقائق علوم کو وحی و الہام سے نقش کر دیتا ہے - ایک اور حدیث مین آیا ہے کہ سب سے پہلے قلم کو خدا نے پیدا کیا - پس اگر عقل و قلم کو ایک نہ مانا جاوے تو دونون حدیثون میں تناقض ہوتا ہے - ایک شیئی کے مختلف حیثیتون سے متعدد نام ہو سکتے ہین - عقل کا نام عقل باعتبار اس کی ذات کے اور مَلَک بلحاظ اس نسبت کے جو اس کو خدا کے ساتھ ہے اور خدا میں اور خلق مین واسطہ ہے اور قلم اس لحاظ سے کہ اس کے سبب الہام اور وحی سے علوم کا دلون پر نقش ہوتا ہے ، نام رکھا جا سکتا ہے اور یہ ایک ھی شیئی کے تین نام مختلف حیثیتون کے

لحاظ سے ہوئے ، جیسے کہ جبرئیل کا نام باعتبار اس کی ذات کے روح اور بلحاظ ان اسرار کے جو اس کے سپرد کئے جاتے ہیں امین اور بلحاظ اس کی قدرت کے ذومرہ اور باعتبار اس کی قوت کے شدید القویٰ اور با عتبار قربت الی اللہ کے مکین عند ذی العرش اور مطاع اس لحاظ سے کہ بعض ملائکہ کا متبوع ہی کہا جاتا ہے ۔ جو شخص کہ اس طرح پر قائل ہے اس نے قلم اور ہاتھ کا عقلی وجود ثابت کیا ہے ، نہ حسی و خیالی ۔ اسی طرح جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ ہاتھ سے مراد صفات باری کی صفتوں میں سے ایک صفت ہے، خواہ اس سے اس نے صفت قدرت مراد لی ہو یا اور کوئی ، وہ بھی عقلی ہاتھ کا مثبت ہے ۔

وجود شبہی (بفتح الشین والباء موحدہ) کی مثال امام صاحب نے خدا کی طرف غصہ اور شوق اور خوشی اور صبر اور اسی طرح کی باتوں کی نسبت کرنے کی دی ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ مثلاً غضب ، اس کی حقیقت دل میں خون کا جوش مارنا ہے اس مقصد سے کہ غصہ کرکے تسکین حاصل ہو اور یہ بات نقصان اور رنج سے خالی نہیں ، پھر جس شخص کے نزدیک خدا کی نسبت ذاتی یا خیالی یا حسی یا عقلی طور پر غضب کو منسوب کرنا دلیل سے محال ثابت ہوا ہے تو وہ اس سے ایک اور صفت کو مراد لیتا ہے جو غضب پر مبنی ہے جیسے ارادۂ عقاب ، اور ارادۂ عقاب اور چیز ہے اور غضب اور چیز ہے ، لیکن اس کی صفات میں سے ایک صفت کے قریب قریب ہے اور ایک اثر ہے جو غضب سے صادر ہوتا ہے اور وہ خدا کی شان کے نامناسب نہیں ہے ۔

ان پانچوں قسم کے وجود کے بیان کرنے کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ جس شخص نے شارع کے اقوال کو ان قسموں میں سے کسی قسم پر تسلیم کیا تو وہ شارع کے قول کا تصدیق

کرنے والا ہے ، نہ تکذیب کرنے والا ۔ تکذیب جب ہی ہوگی جب وہ ان سب قسم کے معانی و مراد سے انکار کرے اور یہ گمان رکھے کہ جو کہا ہے اس کے کچھ معنی نہیں ہیں اور وہ کذب محض ہے اور قائل کی غرض دھوکہ دینا ہے یا دنیاوی مصلحت اور یہ محض کفر و زندقہ ہے اور تاویل کرنے والوں کو جب تک کہ قانون تاویل کو پکڑے ہوئے ہیں ، جس کا ہم آگے بیان کریں گے ، کفر لازم نہیں ہوتا ۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ بموجب اس تشریح کے جو امام صاحب نے بیان کی کیا وجہ ہے کہ جو لوگ اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ "الا خبار من الجنة والنار حق" مگر ان کے نزدیک دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ جنت و دوزخ منوا مالی کا سا باغ اور کلوا لوہار کی سی بھٹی نہیں ہوسکتی اور اس لیے وہ اس کا وجود شبہی قرار دیتے ہیں پھر وہ کیوں کافر ہیں ؟

وہ لوگ جن کے نزدیک کسی دوسرے جسم غیر مرئی و غیر محسوس کا مغوی للانسان یا ہادی للانسان ہونا محال ثابت ہوا ہے اور اس لیے وہ شیطان یا ملائکہ کے وجود خارجی کے منکر ہوکر ان کا وجود فی نفس الانسان تسلیم کرتے ہیں اور بعوض اس کے کہ عورت کے رحم میں ایک مصور فرشتہ گھسا ہوا سمجھیں قوت مصورہ ہی پر "ملک" کا اطلاق کرتے ہیں ، کیوں کافر ہیں ؟

جو لوگ کہ لوح محفوظ کو لڑکوں کی سی تختی اور قلم کو نیزہ یا ٹھٹیرے کا قلم نہیں سمجھتے ، بلکہ اس کا وجود عقلی تسلیم کرتے ہیں، وہ کیوں کافر ہیں ؟

جو لوگ کہ وحی من اللہ میں کسی دوسرے کے واسطے کو بدلائل محال سمجھتے ہیں اور وہ اسی قوت کو جو انبیاء میں

ہے جس کے سبب ان پر نزول وحی ہوتا ہے اور جس کو ملکۂ نبوت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جبرئیل امین تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ الجبریل حق، وہ کیوں کافر ہیں؟ علاوہ اس کے بے انتہا دریا اسی قسم کی مثالوں کا اس چشمے سے جس کو امام صاحب نے کھولا ہے بہہ سکتا ہے۔

مگر اخیر کے دو لفظ امام صاحب کے سخت گرفت کے قابل ہیں اور صرف گرفت ہی کے قابل نہیں ہیں، بلکہ غلط بھی ہیں۔ وہ اس طرح پر معنی قرار دینے کو جس طرح پر بیان ہوا تاویل کہتے ہیں۔ تاویل کے معنی انھوں نے نہیں بیان کئے، مگر ان کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جن الفاظ کے ظاہری معنی بدلیل مستحکم درست نہ ٹھہر سکتے ہوں تو اس کے دوسرے معنی لیے جاویں اور تاویل کی جاوے، تاکہ قول قائل صحیح ہو جائے جس کا منشاء یہ نکلتا ہے کہ بغرض تصحیح قول قائل وہ تاویل کی گئی ہے۔ اگر یہی مطلب امام صاحب کا ہو تو یقینی غلط ہے اور خدا و خدا کے رسول کے کلام کو ایسا سمجھنا مساوی تکذیب کے ہے جس کو انھوں نے کفر اور ہم نے کفر شرعی قرار دیا۔ تاویل کے معنی اگر صَرف صَرف عین الظاہر کے لیے جائیں تو میں اس کو تسلیم کرتا ہوں اور اگر اس کے معنی صرف عما قاله القائل کے لیے جاویں تو اس کو کفرشرعی سمجھتا ہوں۔ ایک شخص نے کہا کہ زید اسد اور لفظ اسد سے قائل کی مراد تھی کہ زید شجاع ہے تو اب ہم جو اسد کے معنی شجاع کے لیتے ہیں وہ درحقیقت تاویل نہیں ہے، کیونکہ ہم نے وہی معنی لیے ہیں جس کے لیے قائل نے یہ لفظ بولا تھا اور اس طرح پر معنی لینے کو تاویل کہنا حماقت میں داخل ہے۔ کیا فرق ہے اس میں کہ ایک شخص نے شجاع کے لیے اسد کا لفظ

اختیار کیا ہے اور ایک شخص نے شمس کا اپنے بیٹے کے لیے۔
شمس سے تو حیوان ناطق مع ھذا التشخص مراد لینا تاویل نہ ہو
اور اسد سے شجاع مراد لینا تاویل ہو۔ ہم جو خدا اور خدا کے رسول
کے کلام کے معنی بیان کرتے ہیں یقین کامل رکھتے ہیں کہ خدا و
خدا کے رسول نے انھی معنوں میں وہ الفاظ بولے ہیں اور
موافق اور مخالف دونوں کو دلیل سے اس کا ثبوت دیتے
ہیں۔ موافق، یعنی اہل اسلام سے صرف اسی قدر کہتے ہیں کہ تم
خدا اور رسول کو برحق اور اُن کے کلام کو سچ اور غلطی
سے پاک یقین کرتے ہو، پس اگر ان الفاظ کے یہ معنی و مراد
نہ ہوں اور خدا و رسول نے اُن معنی و مراد میں اُن کا استعمال نہ
کیا ہو تو دلیل مستحکم سے اُن کا غلط اور جھوٹ ہونا ثابت ہوتا
ہے جو تمھاری تسلیم کے برخلاف ہے، اس لیے ضرور ہے کہ وہی
معنی اور مراد خدا اور رسول کی ہے جو صحیح اور سچ ہے۔
مخالف کو، یعنی اس کو جو مذہب اسلام کو تسلیم نہیں کرتا
دلیل سے اور مقتضائے کلام انسانی سے اور خود خدا و خدا کے
رسول کے کلام کے سیاق سے یا اسی کی مثل دوسرے کلام سے
ثابت کرتے ہیں کہ ان الفاظ کے یہی معنی خدا وخدا کے رسول نے لیے
ہیں۔ ہم اس کی تاویل نہیں کرتے، بلکہ انھی معنوں و مراد میں
خدا و رسول نے ان الفاظ کو استعمال کیا ہے۔ جب وہ کہتا ہے
کہ تیرہ سو برس تک اور کسی نے بھی یہ معنی سمجھے ہیں تو
ہم اس کو "غیر بلید" کہتے ہیں، کیونکہ بالفرض
ہزاروں برس تک کسی کلام کے صحیح معنوں پر کسی اسباب
سے لوگوں کا غور نہ کرنا یا پہنے نہ لے جانا دوسری چیز ہے اور
کلام کا فی نفسہ صحیح ہونا دوسری چیز ہے۔ اس کے لیے سیدھی
راہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے پے نہ لے جانے کے اسباب کو تفتیش

کرے نہ یہ کہ کلام کے صحیح معنوں کو تسلیم نہ کرے ولا ینجی احد من ھذہ الظلمات الا من شرح اللہ صدرہ للکمالات ۔

دوسرا لفظ وہ ھے جس سے امام صاحب نے قانون تاویل کی طرف اشارہ کیا ھے اور اس قانون کو آگے بیان کیا ھے ۔ ھم اس قانون تاویل کے صحیح نہ ھونے پر بحث نہیں کرتے ، بلکہ امام صاحب نے جو شرط عدم کفر کو اس قانون پر مشروط کیا ھے اس پر بحث کرتے ھیں ۔ ھم پوچھتے ھیں کہ وہ قانون تاویل بنانے والا کون ھے ؟ امام صاحب ؟ اگر وھی ھیں یا اور کوئی انسان تو اس بات کے کہنے میں کہ جب تک تاویل کرنے والا ھمارے قانون تاویل کا پابند رھے گا اس وقت تک اس پر کفر لازم نہیں ھوگا اور اس بات کے کہنے میں کہ جو شخص جب تک ھمارے مسائل کا یا ھمارے مذھب کا پابند رھے گا اس وقت تک اس پر کفر لازم نہ ھو گا ، کیا فرق ھے ؟ اشعری و معتزلی و حنبلی کی مخالفت کو (گو کہ وہ ذات و صفات خدا ھی میں کیوں نہ ھو) جب کفر قرار نہیں دیا تو امام صاحب کے بنائے ھوئے قانون تاویل کی مخالفت سے کیونکر کفر لازم آوے گا ۔ پس یہ وھی مثل ھوئی کہ فرّ من المطر و وقع تحت المیزاب ۔ کوئی شخص جس کو امام صاحب نے مؤول کہا ھے جب تک کہ وہ تاویل کرتا ھے اور تکذیب نہیں کرتا کافر نہیں کہلایا جا سکتا گو کہ اس کی تاویل کیسی ھی غلط ھو ۔ کیا کہو گے حضرت امام محی الدین ابن عربی کو جن کی تفسیر ایسی رکیک تاویلوں سے بھری ھوئی ھے جس کے لیے کوئی قانون ھی نہیں ۔ ھل ھو کافر نعوذ باللہ منھا ۔

اس کے بعد امام صاحب فرماتے ھیں کہ مؤول کی تکفیر

کیونکر ہو سکتی ہے ۔ اہل اسلام کا کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو تاویل کا محتاج نہ ہوا ہو ۔ سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرنے والے امام احمد بن حنبل ہیں اور اقسام تاویل سے سب سے بعید تاویل جس سے کلام اپنی حقیقت سے خارج ہو کر صرف مجاز و استعارہ ہی رہ جاتا ہے وہ وجود عقلی و شبہی سے تاویل کرنا ہے ۔ امام احمد بن حنبل ایسی بعید تاویل کرنے پر بھی مجبور ہوئے ہیں ۔ میں نے بغداد میں نہایت معتبر علماء حنبلی سے سنا ہے کہ امام احمد بن حنبل نے بالتصریح تین حدیثوں کی تاویل کی ہے ۔ پہلی حدیث یہ ہے "الحجر الاسود یمین اللہ فی الارض" اور دوسری یہ ہے کہ "انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن" اور تیسری حدیث یہ ہے "قلب المومن فی اصبعین من اصابع الرحمن" اب دیکھو کہ امام احمد بن حنبل نے ان میں کیسی تاویل کی ہے ۔ جب ان کے نزدیک ان حدیثوں کے ظاہری معنوں کے محال ہونے پر دلیل قائم ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ بزرگوں کا عادتاً داہنا ہاتھ چوما جاتا ہے اور حجر اسود کا بھی تقرباً الی اللہ بوسہ لیا جاتا ہے تو وہ دائیں ہاتھ کی مانند ہوا نہ کہ حقیقت میں دایاں ہاتھ ہے اور اسی مناسبت سے اس کو خدا کا دایاں ہاتھ کہا گیا اور یہ تاویل وہی ہے جس کو ہم نے وجود شبہی بتایا ہے اور جو تاویلوں میں بعید سے بعید تاویل ہے ۔ اب دیکھو کہ جو شخص سب سے زیادہ تاویل سے پرہیز کرتا تھا کیسی بعید سے بعید تاویل پر مجبور ہوا ۔ اسی طرح جب ان کے نزدیک خدا کے لیے حسی دو انگلیوں کا ہونا محال ثابت ہوا تو ان کو انگلیوں کے مقصد سے تاویل کیا اور یہ وہی تاویل ہے جس کو وجود عقلی بتایا ہے ۔ انگلیوں سے وہ چیز مقصود ہے جس سے اشیاء الٹ پلٹ

کر دینا ہو سکے ۔ انسان کا دل جس سے الٹ پلٹ ہو جاتا ہے
اس کو کنایۃً خدا کی انگلیوں سے تعبیر کیا ۔ اب دیکھو کہ امام
احمد بن حنبل نے کس طرح ان تین حدیثوں کی تاویل کی ۔ ان کے
نزدیک ان تین حدیثوں کے سوا اور کسی حدیث میں استحالہ لازم
نہیں آتا ۔ وہ کچھ زیادہ غور کرنے والے نہ تھے ، اگر زیادہ غور
کرتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ خدا کو فوق کے ساتھ
مخصوص کرنے اور اور چیزوں میں بھی جن کی وہ تاویل نہیں کرتے
استحالہ لازم آتا ہے ۔

جو کتاب ہمارے پاس موجود ہے اس مقام پر اس میں غالباً
کچھ عبارت ساقط ہو گئی ہے ، اس لیے کہ اس میں صرف دو ہی
حدیثیں ہیں ، تیسری حدیث نہیں ہے اور جس کو دوسری حدیث
لکھا ہے اس کی تاویل کا بیان نہیں ہے ۔ پس یقینی اس مقام سے
کچھ عبارت ساقط ہو گئی ہے دوسرا نسخہ ہمارے پاس نہیں ہے
جس سے مقابلہ کریں ۔

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ قیامت سے متعلق
امور میں اشعری تاویل نہ کرنے میں حنبلی کے قریب قریب ہیں ۔
انھوں نے سوائے چند کے اور سب امور قیامت کو اس کے ظاہری
معنوں میں قرار دیا ہے ، مگر معتزلہ سب سے زیادہ تاویل کرنے
والوں میں ہیں ۔ باوجود اس کے اشعری بھی قیامت کے امور میں
تاویل کے محتاج ہوئے ہیں جیسے کہ موت کے مینڈھے کی صورت
میں لا کر ذبح کرنے کی مثال میں بیان ہوا ۔ اعمال کے تولے جانے
میں بھی اشعریوں نے تاویل کی ہے اور کہا کہ صحائف اعمال
تولے جائیں گے اور اللہ تعالیٰ ان میں بمناسبت اعمال کے وزن پیدا
کر دے گا اور یہ تاویل وجود ذاتی کو وجود شبہی قرار دینا
ہے جو ابعدالتاویلات ہے ، کیونکہ صحائف تو ایسے اجسام ہیں جن

میں حساب لکھا جاتا ہے اور بطور اصطلاح کے اعمال کے لفظ سے اس پر استدلال کیا ہے جو عرض ہیں ، یعنی اس میں لکھے گئے ہیں ۔ پس اس صورت میں اعمال کا وزن نہ ہو گا ، بلکہ اس چیز کا وزن ہو گا جس میں اعمال لکھے گئے ہیں ۔ معتزلی میزان کی تاویل کرتے ہیں اور اس کو ایسے سبب کا کنایہ قرار دیتے ہیں جس سے ہر ایک شخص کے اعمال کی مقدار ظاہر ہو جاوے اور یہ تاویل اعمال کو صحائف سے تاویل کرنے سے بھی زیادہ بعید ہے ۔ اس مقام پر یہ غرض نہیں ہے کہ ان تاویلوں میں سے کون سی صحیح ہے ، بلکہ اس بیان سے غرض یہ ہے کہ ہر فرقہ ، گو کہ وہ کیسا ہی ظواہر آیات کا پابند رہا ہو اس کو بھی تاویل کی ضرورت پڑتی ہے ۔ صرف وہی شخص جو حد سے زیادہ جاہل و غبی ہو تاویل کرنا نہ چاہے گا اور کہے گا کہ حجر اسود حقیقۃً خدا کا دایاں ہاتھ دنیا میں ہے اور موت گو کہ وہ عرض ہو ، وہ سچ مچ کا مینڈھا بن جاوے گی اور اعمال اگرچہ عرض ہیں اور معدوم بھی ہو گئے ہیں ، مگر وہ پھر ترازو میں آویں گے اور باوجود اُن کے خود عرض ہونے کے ان میں اعراض مثل وزن وغیرہ کے پیدا ہوں گے ۔ پھر جو شخص کہ جہالت کی اس حد کو پہنچ جائے تو اس کی نسبت کہنا چاہیے کہ وہ عقل سے خارج ہو گیا ۔

اس کے بعد امام صاحب قانون تاویل کو جس کا اوپر وعدہ کیا تھا بتاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ تو تو نے جان لیا کہ یہ پانچ درجے تاویل کے جو بیان ہوئے اُس پر تمام فرقے متفق ہیں اور ان میں کوئی سی تاویل کرنی تکذیب رسول نہیں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان تاویلوں کا جائز ہونا ان کے ظاہری معنوں کی دلیل سے محال ثابت ہونے پر موقوف ہے اور ظاہری معنی ہر ایک چیز کے جس کی خبر دی گئی ہے وجود ذاتی

مانتا ہے جب کہ اس کا وجود ذاتی ماننا متعذر ہو تو وجود حسی تسلیم
کرنا ہے اور جب کہ اس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو تو وجود خیالی
اور عقلی کا تسلیم کرنا ہے ۔ اگر اس کا تسلیم کرنا بھی متعذر
ہو تو وجود شبہی و مجازی کا تسلیم کرنا ہے ۔ ایک درجے سے
دوسرے درجے میں تنزل کی جب تک کہ وجہ و دلیل نہ ہو
اجازت نہیں ہے ۔ ایسی حالت میں جو اختلاف ہو گا دلیل کے
ٹھیک اور نا ٹھیک ہونے کی نسبت ہو گا ۔ حنبلی کہے گا کہ ذات
باری کو جہت فوق سے مخصوص کرنے میں کوئی محال لازم نہیں
آتا ۔ اشعری کہے گا کہ خدا کی رویت ہونے میں کوئی محال نہیں
ہوتا اور ان کے مخالف جو دلیلیں اُن کے محال ہونے کی پیش کرتے
ہیں اُن کو وہ دلیل کافی اور برہان قطعی نہیں سمجھتے ۔ خیر جو
کچھ کہ ہو ، مگر یہ بات کیونکر لائق ہے کہ ایک فریق دوسرے
فریق کو کافر بتا دے ، باوجودیکہ اس کو دلیل کے سبب سے
غلطی میں پڑنا تسلیم کرتا ہے ۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اس
کو گمراہ اور مبتدع کہے ۔ گمراہ اس لیے کہ جو راہ اس کے
نزدیک تھی اس سے بھٹک گیا ۔ مبتدع اس لیے کہ اس نے ایک ایسی
بات نکالی کہ سلف سے اس کی تصریح کرنے کا دستور نہ تھا ، کیونکہ
سلف سے یہ بات مشہور ہے کہ خدا دکھائی دے گا پس یہ کہنا کہ نہیں
دے گا بدعت ہے اور تاویل کرنا رویت کا بھی بدعت ہے ، بلکہ جس
شخص کے نزدیک یہ بات تحقیق ہو کہ رویت سے مشاہدہ قلبی مراد
ہے تو اس کو لازم ہے کہ اس کا ذکر کسی سے نہ کرے اور کسی
سے نہ کہے ، کیونکہ سلف نے اس کا کبھی ذکر نہیں کیا ، مگر
اس کہنے پر حنبلی کہے گا کہ خدا کا فوق پر ہونا سلف سے مشہور ہے
اور اُن میں سے کسی نے نہیں کہا کہ خالق عالم نہ عالم سے ملا ہوا ہے
اور نہ عالم سے جدا ہے اور نہ عالم کے اندر ہے اور نہ عالم کے باہر

ہے اور چھیوں طرفیں اس سے خالی ہیں ، یعنی جہت سے مستغنی ہے
اور اس کی نسبت فوق کے ساتھ ایسی ہے جیسے کہ تحت کے ساتھ
تو یہ کہنا بھی بدعت ہے ، کیونکہ بدعت کے معنی نئی بات نکالنے
کے ہیں جو سلف سے ماثور نہیں ہے ۔ اس بحث سے تجھ کو معلوم
ہوا ہو گا کہ ان باتوں کے لیے دو مقام ہیں ۔ ایک تو عوام
خلق کا درجہ و مقام ہے ، ان کے لیے تو یہی بہتر ہے کہ جو کچھ
ہے اُس کو مانیں اور جو ظاہری معنی لفظ کے ہیں اس کے تغیر
تبدل سے قطعاً باز رہیں اور اُس کی تصریح اور نئی تاویل سے
س کی تصریح صحابہ نے نہیں کی باز رہیں اور باب سوالات کو
کل بند کر دیں اور اس میں خوض کرنے سے ڈانٹ دئے جائیں اور
لام اللہ اور حدیث رسول اللہ میں جو متشابہات ہیں ان کی متابعت
کریں ۔ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ سے کسی نے دو متعارض
آیتوں کی نسبت پوچھا ۔ انھوں نے اس کو دروں سے ٹھونک دیا
اور ایک روایت میں ہے کہ امام مالک سے خدا کے استویٰ علی العرش
سے سوال کیا گیا ۔ انھوں نے کہا کہ استویٰ کے معنی معلوم ہیں
اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی کیفیت لا معلوم ہے
اور اس سے سوال بدعت ۔

جو کچھ امام صاحب نے بیان کیا رکاکت سے خالی نہیں ۔
قانون جو انھوں نے بتایا عمدہ و سنجیدہ ہے ، مگر خدا و خدا کے
رسول کے کلام کے لیے ایسا قانون قرار دینا ٹھیک نہیں ہے ۔ اس
قانون کے تو یہ معنی ہیں کہ ہم کو خواہ نخواہ ایک شخص
کے کلام کو درست کرنا اور صحیح بتانا ہے ۔ پس اگر اس کے
ایک معنی نہیں بنتے تو دوسرے معنی لیتے ہیں ، جب دوسرے
نہیں بنتے تو تیسرے معنی لیتے ہیں اور علیٰ ھذا القیاس ۔ خدا
و رسول کے کلام کے لیے ایسا قانون بنانا تو ایک ایسے نوکر کی مثال

ہے جو اپنے آقا کی ہر غلط اور دور از قیاس بات کو صحیح پہلو پر ثابت کرنے کے لیے کوشش کرتا تھا ۔ خدا اور رسول کے کلام کے لیے تو خود اُن ہی کے کلام سے ، اُنھی کے منشاء و مراد سے، اُنھی کے سیاق کلام سے ، اُنھی کے سیاق عبارت سے ، اُنھی کے کلام سے دلیل و برھان قائم کرکے اس بات کا تحقیق کرنا ھے کہ اُن الفاظ کے کیا معنی اور اُن سے کیا مراد ھے ۔ حقیقی یا مجازی یا استعارہ ذاتی یا حسی یا خیالی یا عقلی یا شبھی ۔ پس جو تحقیق ھو وھی اس کے حقیقی معنی ، یعنی مراد قائل ھے بلا تاویل و بلا رد و قدح کے ۔ پس یہی اصلی قانون ھے جو پاک کلام سے متعلق ھو سکتا ھے ۔

العجب ثم العجب کہ امام صاحب نے ایسے شخص کو جو اس قسم کی بحثیں کرتا ھے ضال و مبتدع کہنا پسند کیا ھے ۔ ضال، یعنی گمراہ اُس کی نسبت اطلاق کیا جاتا ھے جو راہ حق سے گمراہ ھو گیا ھو ، مگر ابھی تک اس شخص میں اور اُس کے مخالف میں اس بات کا تصفیہ ھی نہیں ھوا کہ حق کس کی طرف ھے اور اس لیے ان دونوں میں سے کسی کو گمراہ کہنا صحیح و درست نہیں ھے ۔

مبتدع کہنا اس سے بھی زیادہ تعجب کی بات ھے ۔ جو شخص کہ کسی امر کے حق ھونے کا دعویٰ کرتا ھے اور لوگوں کو اس کا قبول کرنا اور یقین دلانا چاھتا ھے اس کا فرض ھے کہ اپنے دعوے کے حق میں ھونے کو ثابت کرے ۔ خدا نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ھے ۔ قرآن مجید میں اُن کے لیے جن کو مذھب اسلام کی دعوت کی ھے اور منکرین اور معترضین کے اسکات کے لیے اول سے آخر تک دلیلیں بھری پڑی ھیں۔ جس کے دل میں خود خدشات پیدا ھوئے ھیں اُس کو خود اپنی تسکین کرنی واجب

ہے۔ پس ایسا امر جو خود خدا نے اختیار کیا ہے اور جس کے بغیر چارہ نہیں کس طرح بدعت ہو سکتا ہے ۔

حقیقت میں بھی بدعت کا اطلاق اس پر نہیں ہوسکتا ، کیونکہ اس کی نظیر خدا کے کلام میں موجود ہے ، ہاں بہت سے امور ایسے ہیں جن پر اس زمانے میں بحث نہیں ہوئی ، کیونکہ پیش نہیں آئے تھے ، اب کہ وہ پیش آئے ہیں اُسی نظیر سے اُس پر بحث کرنی ضرور ہے ۔

عوام کو امام صاحب اس بحث سے منع کرتے ہیں اور بہ زجرو تو بیخ فرماتے ہیں کہ چپ رہو اور اسی پر یقین رکھو ۔ اول تو یہی غلطی ہے کہ ان کو کہا جاتا ہے کہ اسی پر یقین رکھو ۔ یقین کرنا تصدیق قلبی کا نام ہے ، پس جس شخص کو کسی بات میں شبہ ہے جب تک کہ اس کا وہ شبہ نہ نکل جاوے اس کو تصدیق قلبی ہو کیونکر سکتی ہے ۔ حضرت عمر رضؓ کی نسبت جو روایت لکھی ہے اول تو وہ یقین کے لائق نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے سچ ہونے کا ثبوت نہیں اور اگر اس کو واقعی تسلیم کیا جاوے تو امام مالکؒ کی طرح ہم بھی اُس کی نسبت کہیں گے ''والکیفیۃ مجھولۃ '' کیونکہ حضرت عمرؓ کے کسی فعل کی کیفیت کا مجھول ہونا ایمان میں کچھ نقصان نہیں لاتا۔ برخلاف اس کے کہ عقائداسلام میں سے کسی عقیدے کا یقین تو لازمی اور ضروری بتایا جاوے اور اس کی کیفیت کی نسبت کہا جاوے کہ '' مجھولۃ '' امام مالکؒ نے کیفیت استویٰ کو مجھول بتایا ان کو معلوم نہ ہوگی اور اِن کو باوجود اس کی کیفیت نہ معلوم ہونے کے استویٰ پر یقین ہوگا ۔ اس زمانے میں ہزاروں لاکھوں کروڑوں مسلمان ایسے ہیں جن کو حقیقت استویٰ اور حقیقت حشر و میزان و وزن اعمال معلوم نہیں ، مگر وہ ان سب

پر دل سے یقین رکھتے ہیں اور نہایت عمدہ اور سچے اور سیدھے
مسلمان ہیں - یہی حال استویٰ کے مسئلے میں امام مالک کا ہوگا -
بحث اس میں ہے کہ جب مخالفین اس پر معترض ہوں یا خود
کسی کے دل میں اس کی نسبت شبہ پیدا ہو تو اس سے بھی یہ
کہا جا سکتا ہے کہ و الکیفیۃ مجھولۃ و الایمان بہ
واجب حاشا و کلا -

عوام کی تعریف امام صاحب نے کچھ نہیں فرمائی - امام صاحب
کے زمانے میں معدودے چند لوگ ہوں گے جو دارالعلوم بغداد
میں پڑھ کر ملا کہلاتے ہوں گے اور انھوں نے بھی صرف
عربی لٹریچر اور فلسفہ یونانیہ میں کمال حاصل کیا ہوگا جو خود
بہت سی غلط باتوں پر مبنی ہے ، باقی لوگ وہ ہوں گے جو الف
کے نام ب بھی نہیں جانتے ہوں گے ، مگر ہمارے زمانے کا حال
ایسا نہیں ہے - عربی لٹریچر کا تنزل جہاں تک کچھ تسلیم کیا
جاسکتا ہے مگر عوام کسی خاص زبان میں مقید نہیں ہیں - اس زمانے
میں علوم کی ترقی اس درجے پر پہنچ گئی ہے کہ عوام کے لفظ کا اطلاق
ہی مشکل پڑ گیا ہے - علوم حکمیہ اور ریاضیہ و طبعیہ نئے نئے
پیدا ہو گئے ، گلی کوچوں میں پھیل گئے - بے مبالغہ لاکھوں
آدمی ہیں جو ہندسہ کو اقلیدس سے بہت زیادہ جانتے ہیں ، لاکھوں
آدمی ہیں جو فن تشریح کو بوعلی سینا سے بہت بہتر جانتے ہیں ،
علوم طبعیہ نے ہزاروں چیزوں کی حقیقت کو ظاہر کر دیا ہے جو
پہلے معلوم نہ تھیں - تمام دنیا کے مذہبوں کے امتحان کو ، بڑے
بڑے لوگوں کے اقوال کو جانچنے کو کسوٹیاں موجود ہوگئی ہیں ،
پس اس زمانے میں نہ وہ درہ کام آ سکتا ہے اور نہ "والکیفیۃ
مجھولۃ" کہنا - اس زمانے میں جو شخص کسی بات کے
سچ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، گو کہ وہ مذہب ہی کیوں نہ ہو ،

جب تک کہ اس کا سچ ہونا ثابت نہ کر دے سچ نہیں مانا جاتا ۔ پس جو لوگ کہ اسلام کے طرفدار ہیں ان کا فرض ہے کہ اُس کو ان کسوٹیوں پر امتحان کے لیے حاضر کریں اور کامل امتحان اور علوم کے مقابلے میں اس کا حق ہونا ثابت کر دیں ۔ و ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء ۔

ہاں اتنی بات بے شک ہے کہ سائل کے فہم کے موافق جواب دیا جاوے اور اس کی تسکین کی جاوے ۔ خدا نے بھی بہت جگہ قرآن مجید میں ایسا ہی کیا ہے، مگر یہ امر مجیب کی لیاقت سے علاقہ رکھتا ہے نہ سائل سے ۔ ایک دفعہ جناب مولانا مولوی محمد اسماعیل صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وعظ میں جس میں انھوں نے اولیاء اور انبیاء سب سے نفی علم غیب کی تھی ایک شخص نے کہا کہ آپ تو فرماتے ہیں کہ اولیاء کو علم غیب نہیں ہوتا اور فلاں اولیاء اللہ نے لکھا ہے کہ اگر ساتویں زمین پر چیونٹی چلتی ہے تو مجھے خبر ہو جاتی ہے ۔ مولانا نے اس کے فہم کا اندازہ کرکے اس کو جواب دیا کہ میاں کبھی انھوں نے اپنی بیوی سے یہ بھی پوچھا ہوگا کہ کھانا کیا پکا ہے ، اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو علم غیب نہ تھا ۔

ایک دفعہ مولانا مرحوم سے ایک شخص نے حافظ کے اس شعر کے معنی پوچھے ؎

آں تلخ و ش کہ صوفی ام الخبائثش خواند
اشھی لنا و احلیٰ من قبلۃ العذا را

اور کہا کہ شراب کو ام الخبائث تو آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے ، پس صوفی سے یہاں کیا مطلب ہے ۔ مولانا نے جواب دیا کہ یہاں ایک شاعر کا شعر ہے ، کچھ قرآن و حدیث تو نہیں ہے جس کی صحت کی فکر میں پڑے ہو ، جان لو اور سمجھ لو کہ بے جا کہا

ہے ۔ ہماری غرض یہ ہے کہ عامی ہو یا عالم اُس کے دل کا شبہ مٹانا یا اس کو اپنے دل کا شبہ مٹانا واجب ہے اور بغیر اس کے اس کو تصدیق قلبی نہیں ہو سکتی اور جن کے دل میں کوئی شبہ نہیں ہے ، خواہ وہ عامی ہوں یا عالم اُن سے کچھ بحث نہیں ہے ۔

اس کے بعد امام صاحب نے دوسرے درجے کے لوگوں کی نسبت نہایت عمدہ بحث لکھی ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب اہل تحقیق کے عقائد ماثورہ اور مرویہ ڈگمگانے لگیں تو ان کو بقدر ضرورت بحث کرنے اور برہان قاطع کے سبب ظاہری معنوں کو ترک کر دینا لائق ہے ، لیکن ایک دوسرے کی تکفیر اس وجہ پر کہ جس امر کو اس نے برہان قاطع سمجھ کر ظاہری معنوں کو ترک کیا ہے اس کے برہان سمجھنے میں اُس نے غلطی کی ہے ، نہیں ہو سکتی ، کیونکہ یہ بات آسان نہیں ہے ۔ برہان کیسی ہی ہو اور انصاف ہی سے لوگ اس پر غور کریں، مگر تاہم اختلاف ہونا ناممکن نہیں ہے ، خواہ تو اس وجہ سے کہ بعضوں نے اس کے تمام شرائط پر لحاظ نہیں کیا یا بغیر کامل غور کے اور میزان برہان میں وزن کرنے کے صرف اپنی طبیعت ہی پر بھروسا کر لیا ہے ، جیسے کہ کسی شاعر نے عروض تو پڑھ لی ہو ، مگر اشعار وزن نہ کرے اور صرف طبیعت کے بھروسے پر رہنے دے تو کچھ عجب ... کہ کبھی غلطی میں پڑ جاوے یا ان علوم کے اختلاف کے سبب سے جو برہان کے لیے بطور مقدمات کے ہیں ، اس لیے کہ جو علوم برہان کے لیے بطور مقدمات کے ہیں کچھ تو ان میں سے تجربہ ہیں اور کچھ تواتر وغیرہ اور لوگوں کو تجربہ اور تواتر دونوں میں اختلاف ہوتا ہے ۔ ایک کے نزدیک تو اُس میں تواتر ہوتا ہے اور دوسرے کے نزدیک نہیں ہوتا ۔ ایک شخص تجربہ کر کے ایک بات کو مانتا ہے اور دوسرے کا تجربہ اس کو نہیں

مانتا یا بوجہ مشتبہ ہو جانے قیاسی امر کے وہمی امر سے یا بوجہ التباس کلمات مشہورہ کے اختلاف ہوتا ہے ۔

یہ تصریح امام صاحب کی بالکل سچ و بر حق ہے اور اہل اسلام کو ایک دوسرے کی تکفیر سے عمدگی سے منع کیا ہے ۔ اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ بعض آدمی بغیر برہان کے اپنے گمان و وہم کے غلبے سے تاویل کر بیٹھتے ہیں ، مگر ہر جگہ ان کی بھی تکفیر لازم نہیں ہے ، بلکہ دیکھنا چاہیے کہ کس چیز میں وہ تاویل کرتا ہے ۔ اگر وہ تاویل مہمات عقائد سے متعلق نہ ہو تو اس کی تکفیر کرنی نہیں چاہیے ، جیسے کہ بعض صوفیہ کا قول ہے کہ حضرت ابراہیم[ع] کا چاند و سورج کو دیکھنا اور یہ کہنا کہ یہ میرا خدا ہے ، ان سے چاند و سورج مراد نہیں ہیں ، بلکہ انھوں نے ملکوت کی چیزیں دیکھی تھیں اور ان کی نورانیت عقلی تھی نہ حسی اور بسبب تفاوت درجات کمال کے حضرت ابراہیم[ع] نے ان کو کواکب و شمس و قمر سے تعبیر کیا تھا اور اس کی دلیل یہ لاتے ہیں کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی شان سے بعید ہے کہ کسی جسم میں خدا ہونے کا اعتقاد کریں ، جب تک کہ ان کا غروب ہو جانا نہ دیکھ لیں ، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر وہ غروب نہ ہوتے تو وہ آن ہی کو خدا سمجھے رہتے ، اگر وہ خدا کو جسم میں ہونا محال نہ سمجھتے ۔ اور یہ دلیل بھی لاتے ہیں کہ پہلے ہی پہل اسی چاند و سورج و کواکب کو دیکھنا کیونکر کہا جا سکتا ہے اور جو کچھ انھوں نے دیکھا تھا وہ تو وہ چیز تھی جس کو پہلے ہی پہل انھوں نے دیکھا تھا ۔

اس کے بعد امام صاحب صوفیہ کے استدلال کی غلطی بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم[ع] کی شان سے ایسے اعتقاد کو بعید قرار دینا ٹھیک نہیں ہے ، اس لیے کہ انھوں نے

چھٹپن میں کواکب و شمس و قمر کو دیکھ کر ایسا خیال کیا تھا اور چھٹپن کے زمانے میں ایسے شخص کے دل میں جو نبی ہونے والا ہو ، ایسے خیالات کا آنا کچھ بعید نہیں ہے ، خصوصاً جب کہ وہ فی الغور زائل ہو گئے ہوں اور کیا عجب ہے کہ اُن کا غروب ہونا ان کے نزدیک اُن کے حادث ہونے پر بہ نسبت اُن کی جسمیت و مقدار کے زیادہ تر واضح دلیل ہو اوران کا پہلے ہی پہل ان کا دیکھنا اس روایت پر مبنی ہو سکتا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت ابراهیم[۴] چھٹپن کے زمانے میں ایک بھونرے میں قید تھے اور رات کو اس میں سے نکلتے تھے -

امام صاحب کی دلیلوں کی رکاکت و لغویت اور مہمل قصوں پر ان کا مبنی ہونا اور ایسے بڑے عالم کا اس طرح پر تعلیمی و تربیتی گڑھوں میں گر پڑنا خود ان کی دلیلوں سے ظاہر ہوتا ہے - گو کہ صوفیہ کا استدلال بھی ایک بے معنی استدلال ہے تجد تحقیق هذا المقام فی تفسیر القرآن انشاء الله تعالیٰ - بہر حال امام صاحب اس قسم کی تاویلات کو اور جو تاویل کہ صوفیہ نے ''اخلع نعلیک'' اور ''الق ما فی یمینک'' کی نسبت نعلین و عصائے موسیٰ کے کی ہے اور جو تاویل کہ صوفیہ نے عجل سامری کی ، کی ہے اس کو مہمات عقائد سے خیال نہیں کرتے اور ان کے استدلال کو ظنون و اوهام قرار دیتے ہیں ، نہ برهان ، مگر ان کی تکفیر سے اس لیے منع کرتے ہیں کہ وہ تاویل مہمات عقائد سے متعلق نہیں -

اس کے بعد امام صاحب نے کفر کا دروازہ کھولا ہے اور فرماتے ہیں کہ مگر اس قسم کی تاویلیں جو اصول عقائد مہمہ کی نسبت کی جاویں اور ظاهری معنوں کو بغیر برهان قاطع کے تغیر کیا جاوے تو ان تاویل کرنے والوں کی تکفیر لازم ہے جیسے کہ منکرین حشر اجساد و منکرین عقوبات حسیہ نے اپنے

ظنون و اوہام سے بغیر برہان قاطع کے اس کو مستبعد سمجھا ہے ۔ پس ان کی تکفیر قطعاً واجب ہے ، کیونکہ ارواح کے اجساد میں پھر آنے کے محال ہونے پر کوئی برہان قاطع نہیں ہے اور اس پر بحث کرنی دین میں نقصان عظیم ڈالتی ہے ، پس اُن کی تکفیر واجب ہے ۔

اسی طرح اس شخص کی بھی تکفیر واجب ہے جو کہتا کہ ہے خدا تعالٰی بجز اپنے آپ کے اور کچھ نہیں جانتا ، اس لیے کہ وہ بجز کلیات کے جزئیات کو جو اشخاص سے متعلق ہیں نہیں جانتا ۔ ایسے شخص کی تکفیر اس لیے واجب ہے کہ اس سے قطعاً تکذیب رسول صلعم لازم آتی ہے اور یہ اس قسم کی تاویلات میں سے نہیں ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ، کیونکہ قرآن اور حدیث کی دلیلیں تعمیم حشر اجساد اور تعمیم علم باری پر نسبت ہر ایک بات کے جو ہوتی ہے حد سے متجاوز ہیں جن میں کوئی تاویل نہیں ہو سکتی اور وہ لوگ بھی اپنے اس قول کو تاویل نہیں کہتے ، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ معاد عقلی کے سمجھنے کی عقل لوگوں میں عموماً نہیں ہے اور اس لیے خلق کی اصلاح اسی میں ہے کہ لوگ حشر اجساد پر اعتقاد رکھیں اور یہ بھی یقین کریں کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا اس کو جانتا ہے اور اس کا نگہبان ہے ، تاکہ اس اعتقاد سے اُن کے دل میں رغبت و ڈر پیدا ہو اور رسول خدا صلعم کو اس طرح پر سمجھانا جائز ہے اور اگر کوئی شخص کسی کی بھلائی کے لیے خلاف واقع کوئی بات کہے تو وہ کاذب نہیں ہے ، مگر اس طرح پر کہنا بالکل غلط ہے ، کیونکہ وہ صریح جھوٹا کہنا ہے اور جو دلیل بیان کی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ کیوں جھوٹ بولا ہے اور ایسی خصلت سے منصب نبوت میں خلل لازم آتا ہے اور زندیق ہونے کا پہلا درجہ ہے اور

اعتزال اور زندقہ مطلق کے بیچ بیچ میں ھے ، کیونکہ معتزلیوں کی دلیلیں فلسفیوں کی دلیلوں کی طرح پر ھیں ، بجز اس کے کہ معتزلی ایسے عذر کے سبب سے رسول پر کذب جائز نہیں رکھتے ، بلکہ وہ ظاھری معنوں کی جہاں اس کے برخلاف ان کو برھان ملتی ھے تاویل کر دیتے ھیں اور فلسفی جن چیزوں کی تاویل بعید یا قریب ھو سکتی ھے تاویل کر دیتا ھے ۔ زندیق مطلق اصل معاد کا ، عقلی ھو یا حسی ، منکر ھوتا ھے اور صانع عالم کو بھی سرے سے نہیں مانتا ، مگر معاد عقلی کا ثابت کرنا اور آلام ولذات حسی کا نہ ماننا اور صانع کے وجود کا تسلیم کرنا اور اس کے علم تفصیلی سے انکار کرنا وہ ایک مقید زندقہ ھے جس میں ایک نوع تصدیق انبیاء کی پائی جاتی ھے ۔

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ھیں کہ جس حدیث میں یہ آیا ھے کہ "ستفترق امتی اثنا و سبعین فرقۃ کلھم فی الجنۃ الا الزنادقۃ" تو ظاھراً اس حدیث سے امت محمدیہ کا یہی فرقہ مراد ھے ، کیونکہ حضرت نے اُمتی کا لفظ فرمایا ھے اور جو شخص کہ حضرت کی نبوت کا قائل ھی نہ ھو اس پر اُمتی کے لفظ کا اطلاق نہیں ھو سکتا اور جو لوگ اصل معاد اور صانع کے منکر ھیں وہ نبوت کے بھی قائل نہیں ھیں ، بلکہ وہ سمجھتے ھیں کہ موت عدم محض کا نام ھے اور عالم بنفسہ بغیر صانع کے موجود ھے اور ھمیشہ چلا جاوے گا اور نہ خدا پر یقین کرتے ھیں اور نہ قیامت پر اور انبیاء کو دھوکا دینے والا بتاتے ھیں ، ان پر تو اُمتی کا اطلاق ھو ھی نہیں سکتا ۔ پس اس امت کے زنادقہ کا مصداق بجز ان کے جن کا اوپر ذکر ھوا اور کوئی ھو ھی نہیں سکتا ۔

یہی مقام ھے جہاں امام صاحب اپنی تقلیدی و تعلیمی و تربیتی بندشوں کو توڑ نہیں سکے اور اپنے کلام کے اختلاف کو

بھی خیال میں نہ رکھ سکے - انھوں نے فرمایا ہے کہ جو شخص مہات عقائد میں بغیر برہان قاطع تاویل کرے اُس کی تکفیر واجب ہے اور اس کی مثال حشر اجساد اور عقوبات کے ظاہری معنوں کے تاویل کی دی ہے -

برہان قاطع کی انھوں نے اس مقام پر بھی شرط لگائی ہے اور خود لکھ آئے ہیں کہ برہان کو برہان قرار دینے میں بہت سے اسباب سے اختلاف رائے ہو سکتا ہے اور برہان کی غلطی کے سبب تکفیر نہیں چاہیے - پس اب یہ سوال ہے کہ گو امام صاحب کے نزدیک اعادہ ارواح اجسام معدوم میں محال نہ ہو مگر جس کے نزدیک اُس کا محال ہونا برہان سے ثابت ہوا ہو اور گو کہ برہان میں اس سے غلطی ہوئی ہو اس کی تکفیر کیوں واجب ہے ؟

حشر اجساد پر بحث کرنے کو جو انھوں نے ضرر عظیم فی الدین قرار دیا ہے یہ بھی اُن کی غلطی ہے ، بلکہ بحث نہ کرنا اور اس کو درجہ تحقیق پر نہ پہنچانا ضرر فی الدین ہے - دنیا میں ایسے لوگ ہیں جو حشر اجساد و نعیم جنت و عذاب دوزخ پر جن لفظوں سے کہ وہ وارد ہیں یقین رکھتے ہین وہ لوگ تو ضرور مباحثے سے خارج وغیر متعلق ہیں ان کے سوا دو قسم کے اور لوگ ہیں - ایک وہ جو مسلمان نہیں ہیں اور خواہ اس ارادے سے کہ بعد تحقیق کے مسلمان ہوں یا اس ارادے سے کہ مذہب اسلام کا مہمل و غلط ہونا ثابت کریں مباحثہ کرتے ہیں - دوسرے وہ لوگ جو مسلمان ہیں اور بسبب شیوع علوم حکمیہ و تحقیقات علوم طبعیہ کے جو امام صاحب کے زمانے سے اب بہت اعلیٰ درجے پر پہنچ گئی ہے اور حد استدلال سے خارج ہو کر مشاہدہ عینی کے درجے تک ثابت ہو گئی ہے اور ایسی سہل و عام ہو گئی ہے کہ جن لوگوں کو امام صاحب عوام کہتے ہیں وہ

بھی [illegible] عالم هو گئے هیں اور ان مسلمانوں کے دل میں حشر اجساد [illegible] آلام ولذایذ معاد کی نسبت شبہات پیدا هوئے هیں اور وہ اعادہ ارواح کو اجسام معدوم میں محال سمجھتے هیں اور معاد میں آلام و لذایذ کا ایسا هی هونا جیسا کہ دنیا میں آلام و لذایذ هوتے هیں محال قرار دیتے هیں ۔ پس ان کے لیے ان امور پر مباحثہ اور اس کی حقیقت کو بیان کرنا نفع عظیم فی الدین هے یا ضرر عظیم فی الدین ۔ ایک کافر مسلمان هونا چاهتا هے بشرطیکہ اس کو سمجھا دو کہ اسلام میں حشر اجساد اور آلام و لذایذ معاد کیونکر هو سکتے هیں ۔ امام صاحب جواب دیتے هیں کہ چپ ، بحث مت کرو ، اس سے ضرر فی الدین هے ۔ جن لفظوں سے آیا هے اسی پر یقین کرو ۔ سید احمد کہتا هے کہ کوئی لفظ اسلام کا ایسا نہیں هے جس پر بحث سے کچھ اندیشہ هو اور سچ میں یہی خوبی هے کہ اس کو بحث سے اندیشہ نہیں ۔ ان دونوں میں کون شخص دین کو مضرت پہنچاتا هے اور کون منفعت ؟

ایک مسلمان اسلام کو ترک کرتا هے ، اس لیے کہ حشر اجساد اور آلام ولذایذ معاد جو اسلام میں هیں اس کے نزدیک ان کا هونا محال ثابت هوتا هے ۔ امام صاحب فرماتے کہ خاموش ، ایسی باتوں سے ضرر عظیم دین میں هوتا هے ۔ سید احمد اس کی حقیقت اور ماهیت سمجھانے کو مستعد هوتا هے پھر ان دونوں میں سے کون اسلام کی حقانیت پر زیادہ یقین رکھتا هے ؟

سب سے مشکل مثال جو امام صاحب نے اس مقام پر دی هے وہ نفی علم جزئیات کی ذات باری سے هے ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ یہ اعتقاد صحیح هے ، نہ میں اس مقام پر اس کی حقیقت بیان کرنی چاهتا هوں ، مگر میں یہ پوچھتا هوں کہ جن آیات و اخبار سے امام صاحب قرار دیتے هیں کہ خدا کو علم جزئیات کا هونا ان

سے علانیہ ظاہر ہے آیا وہ بھی ان سے علانیہ ظاہر ہونے کا قائل ہے یا نہیں ۔ اگر ہے اور پھر اس سے انکار کرتا ہے تو بلاشبہ تکذیب رسول لازم آتی ہے اور اگر وہ قائل نہیں ہے اور ان آیات و اخبار سے اس کے نزدیک خدا کو علم جزئیات ہونا ظاہر نہیں ہے ، گو کہ وہ اس میں غلطی پر ہو تو اس کی طرف تکذیب رسول کیونکر منسوب کی جا سکتی ہے ؟

اس سے بھی زیادہ سخت اس شخص کی مثال ہے جو رسول کو ترغیباً و ترہیباً بے سمجھ لوگوں کے لیے معاد عقلی کو یا علم کلیات ذات باری کو معاد جسمانی کے پیرائے اور علم جزئیات کے طور پر بیان کرنا جائز قرار دیتا ہے اور باوجود اس کے رسول کی طرف کذب کی نسبت نہیں کرتا ۔ گو اس کو ایسا سمجھنا فی نفسہ غلط ہو ، مگر اس کی طرف کیونکر خلاف اس کے قول و یقین کے تکذیب رسول کی نسبت کی جا سکتی ہے ؟

حدیث جو امام صاحب نے پیش کی ہے جس کی اور جس کے مانند اور حدیثوں کے الفاظ نہایت مضطرب واقع ہوئے ہیں ۔ اول تو اس کا ثبوت امام صاحب سے طلب کیا جاتا ہے جس کو وہ مہیا نہ کریں گے اور اگر انھوں نے کیا بھی تو خبر احاد سے زیادہ رتبہ اس کا نہ ہوگا اور پھر اس میں جو لفظ زنادقہ کا واقع ہوا ہے اس سے مراد صرف امام صاحب کے خیال پر اور امتی کے لفظ سے استدلال کرنے پر جو امت دعوت اور امت اجابت دونوں پر اطلاق ہو سکتا ہے مبنی ہوگی اور ایسی ضعیف و مہمل قیاسی ، بلکہ وہمی استدلال پر ایک شخص کو جو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر یقین رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ "الحشر حق و علم اللہ حق و ما جاء بہ رسول اللہ صلعم حق و ان اختلف فی مرادہ" کافر کہہ دیا جاوے گا " و ما ھذا الا اثر من

آثار التقلید و رجحان الطبیعة الی مابه الناس من التعلیم دون التنقید" ۔

اصل یہ ہے کہ جس شخص نے لا الہ الا اللہ پر یقین کیا اس نے ذات باری کو جامع جمیع صفات و بری جمیع نقصانات سے یقین کیا ہے اور جس شخص نے محمد رسول اللہ پر یقین کیا اُس نے اُن کو نبی صادق تسلیم کیا ہے اور ما جاء بہ کو حق مانا ہے ۔ پس اس کے کسی قول سے اپنے قیاس کے مطابق ایک امر کا استنباط کرنا اور کہنا کہ اس سے تکذیب رسول لازم آتی ہے تفسیر القول مالا یرضی بہ قائلہ ہے اور اُس تفسیر سے جس کو خود قائل قبول نہیں کرتا اُس کی تکفیر بہت بڑی غلطی اور نادانی ہے ۔ ممکن ہے کہ اُس کی تمام تاویلوں کو اور تمام دلائل و براہین کو ظن و وہم و سفسطہ کہا جاوے ، مگر اُس کو کافر نہیں کہا جا سکتا ۔ پس کسی کلمہ گو کو کافر کہنا سخت گمراہی ہے ۔ لا نکفر اہل القبلة صحیح اور ٹھیک مذہب ہے ۔

اس کے بعد امام صاحب نے تکفیر کے معاملے میں ایک وصیت کی ہے اور ایک قانون بتایا ہے ۔ وصیت تو یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اہل قبلہ کی تکفیر زبان سے بند رکھی جاوے جب تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے قائل ہوں " غیر مناقضین لہا " مگر ہم اس اخیر فقرے پر چند لفظ اضافہ کرتے ہیں کہ غیر مناقضین لہا فی زعمہم لا فی زعم غیرہم ۔ مناقضت کے معنی امام صاحب نے تکذیب رسول کے بتلائے ہیں ، خواہ وہ تکذیب کسی عذر کے سبب سے ہو یا بغیر عذر کے ، اسی لیے ہم نے یہ قید بڑھائی کہ وہ سمجھتے ہوں کہ اس میں تکذیب رسول ہوتی ہے اور اگر اُن کا یہ یقین ہو کہ اس

میں تکذیب رسول نہیں ہے تو ان کی تکفیر نہیں ہو سکتی ۔

قانون تکفیر امام صاحب یہ بتلاتے ہیں کہ جن باتوں میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے وہ دو قسم ہیں ۔ ایک تو اصول عقائد سے متعلق ہیں اور دوسری فروع سے اور اصول ایمان کے تین ہیں ''ایمان باللہ و برسولہ و بالیوم الاخر'' اور اس کے سوا سب فروع ہیں ۔ امامت کے معاملے کو بھی انھوں نے فروع میں داخل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اُس کا انکار کوئی چیز نہیں ہے ۔ ابن کیسان اصل و جوب امامت کے منکر تھے ، اُن کی تکفیر نہیں ہو سکتی اور وہ لوگ بھی جو امامت کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں التفات کے لائق نہیں ہیں ۔ لیکن اگر فروعات ہی میں کوئی شخص ایسی بات کہے جس سے تکذیب رسول لازم آتی ہو تو تکفیر لازم ہے ۔ اس کی دو مثالیں انھوں نے دی ہیں ۔ پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ خانہ کعبہ جو مکہ میں ہے وہ کعبہ نہیں ہے جس کے حج کا خدا نے حکم دیا ہے تو یہ کہنا کفر ہے ۔ کیونکہ متواتر رسول خدا صلعم سے اُس کے قول کے بر خلاف ثابت ہوا ہے اور اگر وہ اس پر رسول کی شہادت ہونے سے انکار کرے تو اُس کا انکار کچھ مفید نہیں ہے ، بشرطیکہ وہ نو مسلم نہ ہو اور اُس کے نزدیک اُس کے ثبوت پر تواتر نہ ہوا ہو ۔

دوسری مثال اُنھوں نے حضرت عائشہ رض پر بہتان کی دی ہے ۔ باوجودیکہ اُس بہتان کے غلط ہونے پر قرآن نازل ہو چکا ہے تو ایسا شخص بھی کافر ہے ، کیونکہ یہ ایسی باتیں ہیں کہ تکذیب اور انکار تواتر ان کو لازم ہے اور جو چیز کہ تواتر سے ثابت ہوتی ہے اُس سے انسان زبان سے تو انکار کرتا ہے ، مگر اُس کا یقین دل سے دور نہیں کر سکتا ۔ ہاں یہ بات ہے کہ جو چیز خبر احاد سے

ثابت ہوئی ہے اُس کے انکار سے تکفیر لازم نہیں ہے اور جو چیز کہ اجماع سے ثابت ہوئی ہے اُس کے انکار سے تکفیر کرنے میں تامل ہے کیونکہ یہ مسئلہ کہ اجماع حجۃ ہے مختلف فیہ ہے -

جس زمانے میں کہ غزالیؒ صاحب تھے اُس زمانے کے اور اُس کے بعد کے زمانے کے لوگوں پر یہ آفت چھائی تھی کہ لوگوں کے اقوال پر کفر کے فتوے دیتے تھے اور اُن کے اقوال کا مطلب خود قرار دے لیتے تھے جو در حقیقت اُس قول کے قائل کا وہ مطلب نہیں ہوتا تھا - یہی آفت ہمارے زمانے کے لوگوں پر بھی ہے - اسی آفت کا نتیجہ ہے کہ لوگوں نے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ ، حضرت امام محی الدین ابن العربی ، حضرت شیخ احمد سرہندی اور اور بزرگ مسلمانوں کے اور خود امام غزالی کی تکفیر کے فتوے دئے ہیں - اُسی تقلید میں امام غزالی بھی پھنسے ہوئے ہیں اور لوگوں کے اقوال کے الفاظ لے کر اور ان کا مطلب خود قرار دے کر تکفیر کو لازم قرار دیتے ہیں - کسی شخص کے قول پر گو ظاہر میں وہ کیسا ہی صریح ہو جب تک کہ خود قائل سے نہ پوچھا جائے کہ اس قول سے تیرا مطلب کیا ہے ؟ آیا تو تکذیب رسول کرتا ہے ؟ اُس وقت تک اُس کے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا - یہی مثالیں جو امام صاحب نے فرمائی ہیں اور جن کی نسبت انھوں نے یقین کر لیا ہے کہ تکذیب شہادت رسول اور قرآن ہے ، اُسی میں اُنھوں نے کسی قدر غلطی کی ہے - اب فرض کرو کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ خانہ کعبہ جو مکہ میں ہے وہ کعبہ نہیں ہے جس کے حج کا قرآن میں حکم ہے وہ طلب کیا گیا اور اُس سے پوچھا گیا کہ اس قول سے تیرا مطلب کیا ہے ؟ اُس نے جواب دیا کہ میرا مطلب یہ ہے کہ جو خانہ کعبہ آنحضرت صلعم کے وقت میں تھا وہ نہیں رہا ، عبد اللہ بن زبیر کے وقت میں جل گیا ، پھر جب

ابن زبیر نے بنایا اس کو حجاج نے ڈھا دیا ۔ اب یہ خانہ کعبہ وہ نہیں ہے ۔ پس اگر وہ اپنے قول کا یہ مطلب بیان کرے تو اس کے قول سے انکار شہادت رسول جس پر بنائے تکفیر امام صاحب ۔ قائم کی ہے، لازم نہین آتی ۔ پھر کس طرح مجرد قول پر امام صاحب تکفیر کو لازم ٹھہراتے ہیں؟ دوسری مثال میں اگر وہ مجرم یہ بیان کرے کہ آیات قرآنی حضرت عائشہ صدیقہؓ کے حق میں نازل نہیں ہوئیں گو کہ وہ اس میں غلطی پر ہو، مگر اس پر الزام انکار قرآن کیونکر لازم آتا ہے ؟

ایک مجلس علماء میں جناب مولوی اسماعیل صاحب مرحوم کی تکفیر کی نسبت گفتگو ہو رہی تھی ۔ ایک صاحب نے ان کی کتاب تقویۃ الایمان کے چند مقام پڑھے اور فرمایا کہ اس سے تحقیر و اہانت رسول لازم آتی ہے ۔ میں نے عرض کیا کہ لازم آتی ہے یا انھوں نے کی ہے ۔ مولانا نے فرمایا جبکہ الفاظ اہانت پر دال ہیں تو قائل نے اہانت کی ہے ۔ اُن کی مدلولات سے عدول کی کوئی وجہ نہیں ۔ میں نے عرض کیا کہ وجہ تو ہے کہ قائل ان الفاظ کا محمد رسول اللہ کا قائل ہے جس کی تصدیق تحقیر و اہانت کے منافی ہے ۔ پس قائل نے تو یقینی تحقیر و اہانت نہیں کی ، مگر آپ اس سے لازم گردانتے ہیں "وھذا فعلکم لیس فعل القائل" جو شخص کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی تصدیق کرتا ہے اس کے کسی قول سے انکار شہادت رسول یا انکار قرآن یا تکذیب رسول قرار دینا نہایت جہالت و محض نادانی ہے ۔

اس کے بعد امام صاحب اُن تین اصولوں کا ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس میں فی نفسہ تاویل نہیں ہو سکتی اور جو بتواتر منقول ہے اور اس کے خلاف پر برہان کا قائم ہونا متصور نہیں ہے اس کی مخالفت محض تکذیب ہے جس کی مثال ہم نے

حشراجساد و جنت و نار و علم جزئیات باری کی دی ہے ۔

مگر یہ فیصلہ امام صاحب کا بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ فی نفسہ تاویل کا نہ ہو، سکنا اور بتواتر منقول ماننا اور اس کے بر خلاف برہان کا قائم نہ ہو سکنا اختلاف رائے پر مبنی ہے ۔ ممکن ہے کہ امام صاحب کے نزدیک کوئی امر ایسا ہو جس میں فی نفسہ تاویل نہ ہو سکتی ہو دوسرے کے نزدیک ایسا نہ ہو ۔ اُن کے نزدیک ایک امر بتواتر نقل ثابت ہو ، دوسرے کے نزدیک نہ ہو ۔ اُن کے نزدیک ایک امر کے بر خلاف برہان کا قائم ہونا متصور نہ ہو، دوسرے کے نزدیک ہو ۔ پس کس طرح ایک فریق دوسرے فریق کی تکفیر کر سکتا ہے ۔

اس کے بعد امام صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ جس میں تاویل کا احتمال ہے ، گوکہ مجاز بعید سے ہو تو اُس کی برہان پر نظر ڈالنی چاہئے ۔ اگر وہ برہان قاطع ہو تو اُس کو ماننا چاہئے (یہاں بھی نہیں فرمایا کہ کس کے نزدیک) لیکن اگر عوام میں بیان کرنے سے اُن کی کم فہمی کے سبب ضرر کا احتمال ہو تو اُس کا بیان کرنا بدعت ہے (لیکن اگر عوام ہی کے دل میں وہ شبہات ہوں تو کیا کرنا چاہئے؟) اور اگر برہان قاطع نہ ہو اور دین میں ضرر نہ ہو جیسے کہ معتزلی کا خدا کے دیدار سے انکار کرنا تو وہ بدعت ہے اور وہ کفر نہیں ہے اور اگر اس میں ضرر ہو تو وہ اجتہاد کی محتاج ہے ، ممکن ہے کہ تکفیر کی جاوے اور ممکن ہے کہ نہ کی جاوے اور اسی قسم سے ان صوفیہ کا حال ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان میں اور خدا میں ایسا درجہ تقرب پہنچ گیا ہے کہ نماز کا حکم اُن پر سے ساقط ہو گیا ہے اور مسکرات اور گناہ کی باتیں اور بادشاہ کا مال مار لینا اُن کو حلال ہو گیا ہے تو کچھ شک نہیں کہ ایسا شخص قتل کر ڈالا جائے،

اگرچہ اس کی نسبت خلود فی النار کے فتوے دینے میں تامل ہے۔ ایسے شخص کا مارنا سو کافروں کے قتل سے بہتر ہے ، کیونکہ ایسے شخص سے بہ نسبت کافر کے ضرر فی الدین زیادہ ہے ۔

اس مقام پر تو امام صاحب نے اپنی تمام فضیلت اور امامت کو ڈبو دیا اور محض جاہلوں اور متعصبوں کی سی باتیں لکھی ہیں ۔ خدا نے تو قتل انسان کی صرف قصاص میں یا مقاتلہ کی لڑائی میں اجازت دی ہے ، امام صاحب نے کہاں سے ان کے قتل کا حکم نکال لیا ہے ۔ ممکن ہے کہ ایسے صوفی کو جس کا ذکر امام صاحب نے کیا ہے (اگر کوئی ہو) تو مجنون و مرفوع القلم تصور کیا جائے یا پاگل خانے میں بھیج دیا جائے ، قتل چہ معنی دارد ۔

اس کے بعد امام صاحب ایک قاعدہ بیان فرماتے ہیں اور گویا ہمارے شبہات کا جو ہم نے اوپر بیان کئے ہیں جواب ہے اور ہم نہایت دل سے اس پر متوجہ ہوتے ہیں ۔ وہ فرماتے ہیں کہ بعضی دفعہ کوئی شخص نص متواتر سے مخالفت کرتا ہے اور یہ گمان کرتا ہے کہ میں تاویل کرتا ہوں ، لیکن جو تاویل کہ وہ کرتا ہے وہ زبان عرب میں نہیں ہے ، نہ بطور تاویل قریب کے نہ تاویل بعید کے اور ایسی تاویل کفر ہے ، اگرچہ تاویل کرنے والا سمجھے کہ میں تاویل کرتا ہوں اور اس کی مثال صوفیہ باطنیہ کا یہ کلام ہے کہ اللہ واحد ہے ۔ اس معنی کو کہ وحدت کو دیتا ہے اور پیدا کرتا ہے اور عالم ہے اس معنی کو کہ علم کو دیتا ہے اور دوسرے میں پیدا کرتا ہے اور موجود ہے اس معنی کو کہ اس کے سوا بھی موجود ہیں اور یہ معنی کہ فی نفسہ واحد اور موجود اور عالم کے اوصاف سے موصوف ہی نہیں ہیں اور یہ صریح کفر ہے ، کیونکہ لغت و کلام عرب میں ان لفظوں سے یہ معنی نہیں لیے جا سکتے ۔ پس حقیقت میں یہ

تکذیب ہے نہ تاویل ۔

ہم کو اس بات سے اس مقام پر بحث نہیں ہے کہ یہ تاویل صوفیہ کی صحیح ہے یا نہیں ، بلکہ امام صاحب نے جو فتویٰ کفر دیا ہے اس سے بحث ہے ۔ کفر کے فتوے کی بنیاد انھوں نے صرف اس بات پر رکھی ہے کہ لغت و کلام عرب میں ان لفظوں کے یہ معنی نہیں ہو سکتے ، مگر وہ اس بات کو بھول گئے ہیں کہ جو لغات عرب بطور نقل ہم تک پہنچے ہیں وہ خود ظنی ہیں اور فتراء و سیبویہ وغیرہ کی نقل سے پہنچے ہیں جس کی بحث مستوعب قاضی ابوالولید سے ہم نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہے پس ایسے امور ظنی پر تکفیر ایسے شخص کی جو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتا ہے ، کیونکر کی جا سکتی ہے ۔ بلاشبہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا قول غلط ہے ۔ جو تاویل وہ کرتا ہے اس کے مساعد لغت عرب میں پایا نہیں گیا ، مگر تکفیر کا حکم کیونکر ہو سکتا ہے ۔

اس کے بعد امام صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ تکفیر کرنے میں چند باتوں کو دیکھنا چاہئے ۔ اول یہ کہ جس نص شرعی کے ظاہری معنی چھوڑے گئے ہیں اس میں تاویل ہو سکتی ہے یا نہیں (کس کے نزدیک ؟ امام صاحب کے یا تاویل کرنے والے کے ؟) اور اگر تاویل ہو سکتی ہے تو وہ تاویل قریب ہے یا بعید ۔ اس بات کا جاننا کہ کس میں تاویل ہو سکتی ہے اور کس میں نہیں ہو سکتی ، آسان نہیں ہے ۔ اس میں بجز اس کے جو لغت عرب اور اصول لغت کا ماہر ہو اور عرب کے استعارات اور مجازات کے استعمال کو اور مثالوں کے طریقوں کو جانتا ہو اور کسی کو نہ پڑنا چاہئے ۔

دوسرے یہ کہ جو نص چھوڑی گئی ہے وہ تواتر سے ثابت

تھی یا احاد سے یا اجماع مجرد سے اور اگر تواتر سے ثابت تھی تو شروط تواتر اُس میں تھیں یا نہیں اور تواتر وہ ہے جس میں شک کرنا ممکن نہ ہو، جیسے کہ انبیاء کا ہونا اور مشہور شہروں کا ہونا ۔

مگر تواتر کے جو معنی بیان کئے جاتے ہیں اور جو مثالیں دی جاتی ہیں اُن میں کسی قدر تسامح ہوتا ہے ، امام صاحب نے بھی اُس تسامح کو رفع نہیں کیا ۔ تواتر دو قسم پر منقسم ہو سکتا ہے، ایک تواتر عام اور ایک تواتر خاص۔ تواتر عام وہ ہے کہ اس کا متواتر ہونا کسی فرقہ یا قوم یا مذہب پر منحصر نہ ہو ، جیسے وجود بلاد مشہورہ کا یا کسی شخص کا به حیثیت اُس کے ہونے کے اور تواتر خاص وہ ہے جو کسی فرقہ خاص سے متعلق ہو جیسے کسی شخص کا نبی ہونا یا قرآن کا قرآن ہونا ۔ پس جو لوگ کہ تواتر سے استدلال کرتے ہیں وہ یہ نہیں کر سکتے کہ اپنے فرقے کے تواتر کو تواتر تسلیم کریں اور دوسرے فرقے میں جو بات تواتر سے ثابت ہوئی ہے اُس سے انکار کریں ۔ پس تواتر خاص فرقہ خاص کے لیے دلیل ہو سکتی ہے نہ عام کے لیے ۔

پھر امام صاحب لکھتے ہیں کہ اجماع کو جاننا سب سے زیادہ مشکل ہے ، کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ اہل حل و عقد (جن کے معنی امام صاحب نے کچھ نہیں بتائے) ایک جگہ جمع ہو کر ایک بات پر صریح الفاظ سے اتفاق کریں اور پھر اُسی پر قائم رہیں اور تمام اقطار ارض سے اُسی پر الفاظ صریح میں فتویٰ ہو جاویں اس درجے تک کہ اس کے بعد اس سے اختلاف ممتنع ہو جاوے ۔ اس کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ جو شخص ان تمام باتوں کے بعد اس سے اختلاف کرے تو اُس کی

تکفیر کی جاوے یا نہیں ۔ اگرچہ ایسے اجماع کا ثبوت جس کا ذکر امام صاحب نے کیا ہے نہایت مشکل قریب ناممکن کے ہے ، لیکن اس درجے کا اجماع بھی جبکہ اجماع اول کے بعد اجماع ثانی برخلاف اس کے ناجائز نہیں ہو سکتا تو درحقیقت اجماع فی نفسہ کوئی حجت نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی مسئلہ شرعی قائم یا پیدا ہو سکتا ہے ۔

اجماع مجموعہ آراء کا نام ہے اور جبکہ اس کی افراد میں غلطی ہونے کا احتمال ہے تو اس کا مجموعہ احتمال غلطی سے خالی نہیں ہو سکتا اور جبکہ اجماع اول کے بر خلاف اجماع ثانی ہو سکتا ہے تو اول اختلاف کرنے والا کوئی ایک فرد ہوگا اور اس سے فرد واحد کو اختلاف کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اجماع کا حجت ہونا قائم نہیں رہ سکتا ، فـا فـهـم ۔

تیسری بات امام صاحب یہ لکھتے ہیں کہ اس تاویل کرنے والے کی نسبت دیکھنا چاہئے کہ اس کے نزدیک بھی اس امر میں تواتر ہے یا اس کو تواتر کا ہونا معلوم ہوا ہے یا نہیں ۔ اگر نہیں تو اجماع کی مخالفت کرنے والا جاھل اور خاطی ہے ، نہ تکذیب کرنے والا ، پس اس کی تکفیر نہیں ہو سکتی ۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اس برھان پر غور کی جاوے جس کے سبب سے وہ ظاھری معنوں کی تاویل کرنی چاھتا ہے ۔ اگر برھان قاطع ہو (اس کا فیصلہ کون کرے ؟) تو تاویل کی اجازت دی جاوے ، اگرچہ تاویل بعید ھی کیوں نہ ھو اور اگر قاطع نہ ھو تو بجز تاویل قریب کے اجازت نہ دی جاوے ۔

پانچویں یہ بات ہے کہ اس کی بات پر غور کی جاوے ۔ اگر وہ ایسی بات کہتا ھو کہ جس سے ضرر اعظم دین میں نہ ھوتا ھو ، بلکہ محض لغو و صریح البطلان ھو تو بھی تکفیر نہ کی جاوے ۔

یہ تمام امور جو امام صاحب نے بیان کیے ہیں بودی باتوں پر مبنی ہیں ۔ تکفیر کرنی یا نہ کرنی اس لائق نہیں ہے جس کی بنیاد ایسی باتوں پر مبنی ہو ، بلکہ اس کی بنیاد نہایت صریح اور مستحکم امور پر ہونی لازم ہے اور وہ امر یا بالتصریح اقرار وحدانیت و تصدیق رسالت ہے یا انکار ۔

اس کے بعد امام صاحب نے لکھا ہے کہ متکلمین کا یہ کہنا کہ جو لوگ عقائد شرعیہ کو مع دلائل کے نہیں جانتے وہ کافر ہیں ، اُن کا یہ کہنا محض غلط ہے ، بلکہ جو لوگ اس قسم کی دلیلوں اور بحثوں کو نہیں جانتے اُن کا ایمان اور یقین زیادہ مستحکم ہوتا ہے ۔ ہاں اس قدر صحیح ہے کہ دلائل مذاہب پر اُس شخص کو جو ایمان پر مستحکم ہے اور اوروں کا شبہ مٹانا اور لوگوں کو گمراہی سے بچانا چاہتا ہے غور کرنا فرض کفایہ ہے اور خود مشکک کو شبہ مٹا لینا فرض عین ہے ، جبکہ بغیر دلیل کے اور کسی طرح اس کا شبہ دل سے نہ مٹ سکے ۔

پھر وہ لکھتے ہیں کہ خدا کی رحمت بہت وسیع ہے اور تمام امت محمدیہ کو شامل ہوگی ، بلکہ اکثر امم سابقہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ رحمت سے محروم نہ رہیں گی ، گو کہ ایک لحظے یا ایک ساعت یا کسی قدر مدت کے لیے آگ میں ڈالی جاویں ، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے اکثر روم کے عیسائی اور ترک جو ملک روم اور ترک کی انتہا پر رہتے ہیں اور ان تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت اسلام نہیں پہنچی ، وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ رحمت خدا میں شامل ہوں گے ۔ وہ لوگ تین قسم کے ہیں ۔ ایک تو وہ ہیں جنھوں نے محمد صلعم کا نام تک نہیں سنا ، وہ تو معذور ہیں ۔ دوسرے وہ ہیں جنھوں نے آنحضرت صلعم کا نام اور آنحضرت کی تعریف اور آنحضرت کے معجزات کا حال سنا ہے اور بلاد اسلام کے قریب رہتے

ھیں اور مسلمانوں سے ملتے ھیں وہ کافر ھیں جو ھمیشہ دوزخ میں رھیں گے - تیسرے وہ لوگ ھیں جو ان درجوں کے بیچ میں ھیں - انھوں نے آنحضرت صلعم کا نام تو سنا ھے، مگر آنحضرت کے اوصاف نہیں سنے ، بلکہ بچپن سے یہی سنا ھے کہ ایک جھوٹا مکار شخص جس کا نام ــــ تھا (۱) پیدا ھوا تھا اور اس نے دعوئ نبوت کیا تھا ، جس طرح کہ ھمارے بچے ابن مقنع کا نام سنتے ھیں کہ اس نے جھوٹا دعوئ نبوت کا کیا تھا ، تو یہ لوگ قسم اول میں (امام صاحب کے نزدیک) داخل ھیں (یعنی معذور ھیں) -

اس کے بعد امام صاحب اس فرقے کا ذکر کرتے ھیں جو مخلد فی النار ھوگا اور کہتے ھیں کہ اس امت سے تو وھی ایک فرقہ مخلد فی النار ھوگا جس نے تکذیب رسول کی ھے یا رسول اللہ کو بمصلحت جھوٹ بات کہنی جائز قرار دی ھے اور باقی لوگوں میں سے جو مختلف اقوام و مذاھب کے ھیں اس فرقے کو مخلد فی النار تجویز کیا ھے جس نے آنحضرت صلعم کا نبی مبعوث ھونا اور آپ کے اوصاف اور معجزات اور خارق عادات مثل معجزہ شق قمر اور سنگریزوں کے سبحان اللہ پڑھنے کے اور حضرت کی انگلیوں سے پانی بہہ نکلنے کے اور قرآن کے معجزے کے جس کی مانند اھل فصاحت کہنے سے عاجز ھو گئے بتواتر سنا ھے اور اس پر متوجہ نہیں ھوا تو وہ فرقہ کافر مخلد فی النار ھے ، مگر فرماتے ھیں کہ اس میں اکثر اھل روم اور ترک جو بلاد اسلام سے نہایت دور رھتے ھیں - داخل نہیں ھیں اور جو شخص ان باتوں کو سن کر تحقیق و دریافت میں بخوبی متوجہ ھوا اور قبل تمام ھونے تحقیق کے مر گیا تو وہ بھی مغفور اور رحمت اللہ علیہ میں داخل ھے -

(۱) امام صاحب نے توصاف کذابا ملبساً کے بعد آنحضرت کا نام لکھ دیا ھے ، مگر ھم نے ادباً نام نہیں لکھا - (سید احمد)

اس مقام پر امام صاحب نے نہایت ملانا پن برتا ہے اور عام ملانون کی سی باتین کی ہین - جن کو دوزخی بنایا ہے آن مین بھی غلطی کی ہے اور جن کو بہشتی قرار دیا ہے آن میں بھی غلطی کی ہے - جن معجزات کا انہوں نے ذکر کیا ہے اول تو ان کا خود اہل اسلام میں بتواتر ثابت ہونا ثابت کیا ہوتا ، پھر دوسرے مذہب والے کے نزدیک آن کے بتواتر ثابت ہونے کے طریقے کو بتایا ہوتا - پھر معجزہ فصاحت قرآن مجید کو ان اقوام پر جن کی اصلی زبان عربی نہیں ہے ، حجت ہونا ثابت کیا ہوتا تب شاید ایک حصہ ان کی دلیل کا صحیح ہو سکتا تھا - اہل روم و ترک کے فرقہ اول و سوم کو جس دلیل سے بہشت میں داخل کیا ہے آس کی کوئی وجہ ثبوت دی ہوتی ، تاکہ معلوم ہوتا کہ کس کنجی سے آن کے لیے بہشت کے دروازے کا قفل کھولا ہے - ہم آن کی اس تمام تقریر کو بودا اور محض نکما سمجھتے ہیں -

ہمارے نزدیک خدا نے تمام جن و انس کو، یعنی تمام انسانوں کو وحشی ہوں یا شہری ، جاہل ہوں یا عالم ، مہذب ہوں یا نا مہذب لا الہ الا اللہ پر ایمان لانے کو مکلف کیا ہے اور خلود فی النار صرف شرک حقیقی پر منحصر کیا ہے اور اس کا سبب یعنی وجہ مکلف ہونے کی ہر ایک انسان میں ازروئے فطرت کے ودیعت کی ہے جس کو ہم عقل سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے پرانے مقنن نے شجرۃالعلم سے آس کو تعبیر کیا ہے ، مگر یہ ودیعت ہر ایک کو مساوی ودیعت نہیں ہوئی اور اسی لیے ہرایک کے لیے مکلف ہونے کے درجات بھی مختلف ہیں - ایک گروہ وہ ہے جس کے پاس یہ ودیعت اس قدر قلیل ہے یا قلیل ہو جاتی ہے جو مکلف ہونے سے بری اور مرفوع القلم ہونے مین داخل ہو جاتے ہین اور ان کے سوا وہ ہیں جو بمقدار اس ودیعت

کے مکلف ہونے کے درجات میں داخل رہتے ہیں ۔

تمام انسانوں کے حالات پر غور کرنے سے جو اب تک معلوم ہوئے ہیں ایسا ثابت ہوتا ہے کہ ان سب میں خدا نے ایک قوت رکھی ہے جو اپنی فطرت سے اور ان چیزوں کے اثر سے جو ان کے گرد و پیش ہیں اور ان واقعات سے جو اُن پر گذرتے ہیں ایک قوی اور سب سے برتر وجود کے وجود کا خیال اُن کے دل میں پیدا ہوتا ہے اور اپنی بھلائی و برائی اُس کے ہاتھ میں سمجھتے ہیں ۔

اس لا معلوم وجود کے قرار دینے میں بھی درجات انسانوں کے ازروئے فطرت کے مختلف ہوتے ہیں ۔ ایک گروہ ایسا ہوتا ہے کہ اس لا معلوم وجود کے خیال کے سوا اور کچھ ان کی سمجھ میں نہیں آتا اور اس لیے وہ کسی اپنے سے اعلیٰ شخص کی بغیر اپنے اجتہاد و سمجھ کے متابعت کرتے ہیں ۔ اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہیں ۔ کیونکہ اُن کی سمجھ اُس لا معلوم وجود کے اپنی فہم و فراست اور اجتہاد سے قرار دینے یا مختلف رائے کے اشخاص کی رایوں میں تمیز کرنے سے فطرتاً معذور ہے اور آئندہ کی نسلیں جن کی خلقت فطرتاً اسی حد تک کی ہے اُسی طریقے میں اپنی زندگی بسر کرتی جاتی ہیں جس میں انھوں نے اپنی پیش بینوں کو پایا تھا ۔ میں کچھ شک نہیں کرتا کہ خدا کی رحمت انشاء اللہ تعالیٰ اُن کے حال پر ضرور شامل ہوگی اور جس قدر کہ فطرت نے اُن کو دیا ہے اُس سے زیادہ کا محصول اُن سے طلب نہ کیا جاوے گا ۔

ایک گروہ ایسا ہے جو خود اپنی فہم و فراست و اجتہاد سے اُس لا معلوم وجود پر پہنچے نہیں لے جا سکتا ، مگر اُس میں فطرتاً ایسا امر ودیعت ہوا ہے کہ وہ دوسرے کے سمجھانے اور بتانے سے اُس لامعلوم وجود کی طرف پہنچے لے جا سکتے ہیں اور

مختلف رائے کے اشخاص کی راہوں کو جو اُس لا معلوم وجود کی نسبت ہوں ، تمیز کر سکتے ہیں ۔ یہ قوت اکثر خارجی اسباب سے جیسے کسی فرقے میں پیدا ہونے اور اُنہی میں پرورش پانے اور بچپن سے اُنہی خیالات کے سچ سمجھنے یا باہمی معاشرت کے اثر یا اشخاص خاص کے اعتقاد علو سے دی جاتی ہے ، مگر معدوم نہیں ہوتی ۔ یہ فرقہ بلا شبہ ایسا ہے کہ اگر ان میں کوئی ایسا شخص جو اُس لامعلوم وجود کو بتا دے پیدا نہ ہوا ہو اور نہ کسی نے اُن کو اُس لا معلوم ہستی کو بتایا ہو تو میں کچھ شبہ نہیں کرتا کہ خدا کی رحمت انشاء اللہ تعالیٰ اُن کے حال پر بھی شامل ہوگی ۔

مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ ایسے لوگوں میں کوئی شخص اُس لا معلوم وجود کا بتانے والا پیدا نہ ہوا ہو یا کسی نے نہ بتایا ہو ۔ اگر خدا نے اُن کو ایمان باللہ پر مکلف کیا ہے اور فطرت ایسی دی ہے کہ بغیر کسی کے سمجھائے وہ اُس پر ایمان نہیں لا سکتے تو ضرور ہے کہ اُن میں کوئی اس بات کا سمجھانے والا بھی ہوا ہو اور مناسب اوقات میں اُس سمجھانے والے کی تعلیم کو یاد دلانے والے بھی ہوتے رہے ہوں ۔ اس کا ثبوت مذہبی و تاریخی تحقیقات سے پایا جاتا ہے ۔ خدا نے فرمایا ہے کہ ''لکل قوم ھاد'' اور تاریخی تحقیقات سے ثابت ہے کہ ہر قوم میں کوئی نہ کوئی رفارمر یا پیغمبر گذرا ہے جس کی تعلیم کی بنیاد وحدانیت ذات باری پر قائم ہوئی ہے ، گو کہ بعد کو لوگوں نے اُس ذات واحد کے ما سوا کی پرستش اختیار کی ہو اور کسی دوسری شیٔی میں الوھیت کا یقین کیا ہو جو شرک حقیقی کے لوازم ذاتی میں سے ہے ، تو ایسے فرقے کو میں خدا کی رحمت میں ، باوجودیکہ اُس کے بے انتہا وسیع ہونے کا مجھے یقین ہے ، داخل نہیں کر سکتا ۔

ان هی لوگوں میں وہ لوگ بھی داخل هیں جن کی قوت مدرکہ بچپن سے اور ابتدائے عمر سے ایسی تعلیم و تربیت کے بوجھ میں دب گئی ہے یا معاشرت کی بندشوں میں بندھ گئی ہے جو ایمان باللہ اور اس کی توحید فی الذات و فی الصفات و فی العبادت کے منافی ہے اور اس کے سبب سے اُن کے دل میں اُس لا معلوم وجود کے بتانے والے کی یا اُس کے یاد دلانے والے کی بات نہیں سماتی یا سماتی ہے پر مانی نہیں جاتی یا لا علمی و نا سمجھی کے سہارے اُس کے سمجھنے کی اور جو سمجھے ہیں اُس کے بوجھنے کی اور جو کرتے ہیں اُس کے کئے جانے کی معذرت کی جاتی ہے ۔ بلاشبہ وہ قوت اُن اسباب سے ضعیف ہو گئی ہے پر معدوم نہیں ہوئی اور ان میں فطرت نے ایک ایسی قوت دی ہے جو اس بوجھ کو اٹھا سکتی ہے اور ان بندشوں کو توڑ سکتی ہے اور اُس قوت مدرکہ کو اُس لا معلوم وجود بتانے والے یا اُس کی یاد دلانے والے کی بات کے سمجھنے کے لائق کر سکتی ہے ۔ پس اس فرقے کو بھی خدا کی رحمت میں باوجود اُس کے بے انتہا وسیع ہونے کے جگہ نہیں دے سکتا ۔ شاید خدا کی رحمت اس سے بھی وسیع ہو اور اُن کو جگہ نہ دینا صرف میری هی کم ظرفی ہو ۔

ایک گروہ ، گو اس کی تعداد کتنی هی قلیل ہو ، ایسا ہوتا ہے کہ خود اپنے فہم و فراست اور اجتہاد سے اُس لا معلوم وجود پر پے لے جا سکتا ہے اور کوئی منزل مقصود تک پہنچتا ہے ، کوئی رستے میں رہ جاتا ہے اور کوئی رستہ بھول جاتا ہے ، مگر ان پچھلے دونوں فرقوں میں وہ امر جس سے وہ اس اول فرقے والے کی بات کو سمجھ سکیں اور اپنے خیالات سے اُس کا مقابلہ کریں ضرور موجود ہوتی ہے ۔ پس ایسا نہ کرنے سے وہ خود اپنے تئیں خدا کی رحمت سے دور رکھنا اور اُس کی وسعت کو تنگ کرنا

چاھتے ھیں ، مگر پہلا فرقہ منجھدار خدا کی رحمت میں غریق ہونے والا ھے ۔ اسی فرقے کے اعلیٰ درجے کے لوگ وہ ھیں جن کو فہم و فراست و اجتہاد کے سوا ایک اور چیز عنایت ھوتی ھے جس کو جبرئیل امین یا ملکہ نبوت سے تعبیر کیا جاتا ھے اور یہ وھی لوگ ھیں جو دنیا میں انبیاء ھوئے ھیں ۔ ان دونوں میں فرق یہ ھے کہ ان کو جو کچھ حاصل ھوا ھے وہ کسبی ھے اور انبیاء کو وھبی ۔ بغیر اس فن کے حاصل کئے اُس فن میں کامل ھوتے ھیں ۔ خود ان کے دل میں وہ بات پیدا ھوتی ھے جس کو وہ وحی و الہام قرار دیتے ھیں ، کیونکہ بن جانے جانی جاتی ھے اور بن بلائے آتی ھے ۔ یہ ایک فطرتی مناسبت ھے جو ھر ایک کام کے ساتھ انسانوں کو ھو سکتی ھے جعفر زٹلی کو زٹل کے ساتھ ، ایک شاعر کو شعر کے ساتھ ، ایک نیچری کو نیچر کے ساتھ ، مگر جس انسان کو یہ فطرتی مناسبت روحانی تربیت کے ساتھ ھوتی ھے اُس کو پیغمبر کہتے ھیں اور اوروں کو زٹلی اور شاعر اور نیچری ۔ غرضیکہ نبوت ایک فطری قوت ھے جو انبیاء کے ساتھ پیدا ھوتی ھے ۔ جس کی تصدیق اس قول سے ھوتی ھے کہ "انا نبی و ادم بین الماء و الطین" ۔

ھمارے کلام کے اور امام صاحب کے کلام کے مقصد میں بجز طرز بیان کے اور ایک آدھ بات کے چنداں فرق نہیں ھے ۔ صرف ما بہ الافتراق یہ ھے کہ وہ مشرکین کو بھی جن کو نبی آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر نہیں پہنچی یا بصحت نہیں پہنچی رحمت میں شامل کرتے ھیں اور جن کو پہنچی اور انہوں نے تصدیق نہیں کی ان کو مخلد فی النار بتاتے ھیں ۔

مگر ھم شرک سے کسی کی مغفرت خواہ اس کو نبی آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر پہنچی ھو یا نہ پہنچی ھو قرار

نہیں دیتے اور موحد غیر مصدق رسالت کو مخلد فی النار نہیں کہتے ۔

اس قسم کی تقریر پر جو ہم نے کی ، امام صاحب نے ایک اعتراض کیا ہے کہ کفر و ایمان کی نسبت ایسی گفتگو کرنا گویا یہ کہنا ہے کہ ماخذ تکفیر عقل ہے نہ شرع اور جاہل با للہ کافر ہے اور عارف با للہ مومن ، مگر خون کا مباح ہونا اور خلود فی النار حکم شرعی ہے اور قبل شرع اس کے حکم شرعی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں اور اگر یہ مطلب ہو کہ شارع کے کلام سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ صرف جاہل با للہ کافر ہے تو صرف اسی امر میں کفر کا حصر کرنا ممکن نہیں ، کیونکہ جاہل بالرسول اور بالیوم الاخرۃ بھی کافر ہے اور جاہل با للہ سے اگر صرف اس کے وجود وحدانیت کا انکار قرار دیا جاوے اور صفات کو علیحدہ کر دیا جاوے تو بھی غلط ہے اور اگر صفات میں بھی خطا کرنے والے کو جاہل با للہ و کافر کہا جاوے تو صفت بقا و صفت قدم اور کلام کو وصف زائد علی العلم اور سمع و بصر اور جواز رویت وغیرہ صفات کے نہ ماننے والے کو بھی کافر کہا جاوے گا ۔

مگر اس مقام پر بھی امام صاحب نے اس طرح پر جیسے کوئی کھسیانا شخص لاجواب ہو کر خلط بحث کر دیتا ہے ۔ یہ بات کہ کفر حکم شرعی ہے یا عقلی نہایت لغو اعتراض ہے ۔ یہ ایک جدا بحث ہے کہ شرع مظہر حقائق اشیا ہے یا موجد حقائق اشیاء اور اس امر کو کفر و ایمان سے کچھ تعلق نہیں ہے ۔ قائل کا قول نہایت صاف ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ تمام انبیاء نے مدار ایمان یا مدار نجات خدا کے ماننے اور اس کے ساتھ شریک نہ کرنے پر منحصر کیا ہے ۔ پس جو شخص اس پر ایمان رکھتا ہے وہ

ورن ہے ۔ رسول کا انکار کفر شرعی ہے ، کفر مطلق نہیں ۔ اُس کے شریک نہ کرنے کا بھی سیدھا و صاف مطلب یہ ہے کہ اس کی مانند کوئی دوسرا وجود نہیں ہے ، نہ ذات میں ، نہ صفت میں ، نہ استحقاق عبادت میں اور اس اعتقاد سے یہ بحثیں کہ وہ ذات و صفات کیسی ہیں اور صفت بقا و قدم وغیرہ عین ذات ہیں یا ذات میں قائم ہیں اور اس کی صفت کلام و سمع و بصر ورویت وغیرہ کی کیا حقیقت ہے کچھ متعلق نہیں ہیں ۔ وہ ایک زائد و فضول مباحث ہیں ۔ اُن کا بیان یا اُن کی تاویل کسی طرح اور کسی معنی پر مع اس یقین کے کی جاوے نہ مخل ایمان ہے اور نہ کوئی بیان اور کوئی تاویل باعث کفر ۔ اُن کے بیان و تاویل میں جو اختلاف واقع ہو اُس کا نتیجہ صرف یہی ہے کہ باہم علماء ایک دوسرے کی تکفیر کیا کریں ، مگر خدا اُن میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتا ۔ و ھذا اٰخر کلامی و علی اللہ اعتمادی ۔

عالم مثال یا ملاء اعلیٰ

(تہذیب الاخلاق جلد دوم نمبر ۱ (دور سوم) بابت یکم شوال ۱۳۱۲ ھ)

علماء اسلام اور خصوصاً صوفیہ کرام کا خیال ہے کہ سوائے اس عالم کے جو موجود ہے اور جس کو عالم شہادت سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک عالم مثال بھی موجود ہے جس کا پر تو یہ عالم شہادت ہے - اہل کشف اور صوفیہ کرام کا دار و مدار بہت کچھ اس عالم پر ہے -

یہ بات تو ملزوماً تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ جو کچھ عالم شہادت میں ہوا اور ہو رہا ہے اور ہوگا وہ سب علم الٰہی میں جس کی حقیقت و ماہیت کا جاننا عقل انسانی سے بالا تر ہے موجود ہے مگر مثال جس کو علماء اسلام اور صوفیہ کرام نے تصور کیا ہے وہ اس سے علیحدہ معلوم ہوتا ہے -

علاوہ اس کے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکماء یونانی جو قبل زمانہ اسلام کے تھے مثل افلاطون و ارسطو وغیرہ وہ بھی عالم مثال کے قائل تھے - پھر علماء اسلام اور صوفیہ کرام میں یہ مسئلہ کیونکر داخل ہوا - آیا قرآن یا حدیث نبوی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام سے اس کا کچھ اثر پایا جاتا ہے یا کیا - غرضیکہ ہماری دانست میں اس مسئلہ کی تحقیق و تنقیح کرنی ہم مسلمانوں کو نہایت ضرور ہے کیونکہ بہت سے مسائل مذہبی تحقیق جبکہ علوم جدیدہ کے مقابل میں کی جاتی ہے تو اس مسئلہ کے ناتحقیق ہونے سے

ایک قسم کا اٹکلو ہو جاتا ہے ۔

مگر اس مسئلے کی تحقیق نہایت غور طلب ہے اور جب تک یہ بات نہ معلوم ہو کہ حکماء یونانی اور علمائے اسلام اور صوفیہ کرام کے اس باب میں کیا اقوال ہیں اور کس بناء پر وہ اقوال ہیں اُس وقت تک اُس کی تنقیح نہیں ہو سکتی ، اس لیے ہمارا ارادہ ہے کہ اُن سب بزرگوں کے اقوال کو تلاش کر کے وقتاً فوقتاً تہذیب الاخلاق میں مشتہر کرتے رہیں اور اخیر کو جو کچھ تنقیح اس باب میں ہو اُس کو بیان کریں ۔

اگر کوئی دوست ہم کو اس امر کی تحقیق و تنقیح میں مدد دے گا تو ہم اُس کے نہایت دل سے شکر گذار رہیں گے ۔

اس وقت ارسطو کی کتاب ” اثولوجیا “ سے جو اُس کی رائے ہم کو معلوم ہوئی ہے اُس کو ذیل میں لکھتے ہیں ۔

ارسطو کی رائے عالم مثال کی نسبت جس کو اُس نے عالم عقلی یا عالم اعلیٰ سے تعبیر کیا ہے ۔

ارسطو اپنی کتاب ” اثولوجیا “ میں جس کا ترجمہ عربی میں عبدالمسیح بن عبداللہ بن ناعمہ حمصی نے کیا اور ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی نے احمد بن معتصم کے لیے اس کو درست کیا ، لکھتا ہے :—

و قلنا ان ھذا العالم الحسی کلہ انما ھو مثال و صنم لذالک العالم فان کان ھذا العالم حیا فبالحری ان یکون ذالک العالم الاول حیا و ان کان ھذا العالم تاما کاملا فبالحری ان یکون ذالک العالم اتم تماما و اکمل کمالا لانہ ھو المفیض علیٰ ھذا العالم الحیوٰۃ والقوۃ والکمال و الدوام فان کان العالم الاعلیٰ تاما فی غایۃ التمام فلا محال

ان هناك الاشياء كلها التى ههنا الا انها فيه بنوع اعلى و اشرف كما قلنا مدارا فثم سماء ذات حيوة و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير انها نور و اكمل و ليس بينهما افتراق كما يرى ههنا و ذالك انها ليست جسمانية و هناك ارض ليست ذات سباخ لكنها حية عامرة و فيها الحيوان كلها الطبيعة الارضية التى ههنا و فيها نبات مغروس فى الحيوة و فيها بحار و انهار جارية و ما يجرى جريان حيوتنا و فيها الحيوان المائية كلها و هناك هواء و فيه حيوان هوائية حية شبيهة بذالك الهواء والاشياء التى هناك كلها حية و كيف لا يكون حية و هى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة و طبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوان الا ان الطبيعة هناك اعلى و اشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية البتة فمن انكر قولنا و قال من اين يكون فى العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر الاشياء التى ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو العالم الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس و كل عقل و ليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التى هناك مملوة غنى و حيوة كانها حيوة تغلى و تفور وجرى حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحده كانها لا حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة

طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس هذه كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية عقلية لا حيوانية يسع جميع الكيفيات التى وصفنا ولا يضيق عن شيئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كل فيها محفوظ كان كل واحد منها قائما على حدته (اثولوجيا نسخۂ قلمی) ۔

(ترجمہ) ”ہم نے کہا ہے کہ یہ عالم حسی عالم عقلی کا نمونہ اور اس کی مثال ہے ۔ پس اگر یہ عالم زندہ ہے تو وہ پہلا عالم بطریق اولیٰ زندہ ہوگا اور یہ عالم تام اور کامل ہے تو وہ عالم اتم اور اکمل ہوگا ، اس لیے کہ زندگی ، قوت ، کمال اور دوام کا فیضان اُس عالم سے اس دنیا میں جاری ہوتا ہے ، پس اگر عالم اعلیٰ نہایت درجے کا کامل اور اتم ہے تو یہ بات محال نہیں ہے کہ جتنی چیزیں یہاں ہیں وہاں بھی ہوں ، مگر یہاں کی چیزوں سے زیادہ اشرف اور اعلیٰ ہوں جیسا کہ ہم بار بار کہہ چکے ہیں ۔ پس وہاں زندہ آسمان ہے اور اُس میں ایسے ہی ستارے ہیں جیسے اس آسمان میں ، مگر ان سے زیادہ روشن اور کامل ہیں اور وہ جدا جدا نہیں ہیں جیسے کہ یہ ستارے ہیں ، کیونکہ وہ جسمانی نہیں ہیں اور وہاں زمین بھی ہے مگر ویران اور بنجر نہیں ہے ، بلکہ زندہ اور آباد ہے اور اُس میں ہماری زمین کے حیوانات کی طبیعت رکھنے والے حیوان ہیں اور زندہ نباتات ہیں اور اُس میں

سمندر اور نہریں بھی جاری ہیں اور وہ چیزیں ہیں جو ہماری زندگی کے لیے ضروری ہیں ۔ اُن میں پانی کے سب جانور ہیں اور وہاں ہوا بھی ہے اور اس میں ایسے ہی زندہ ہوائی جانور ہیں جیسے اس ہوا میں ، اور وہاں کی سب چیزیں زندہ ہیں اور کیوں نہ زندہ ہوں، اس لیے کہ وہ سب ایسے عالم میں ہیں جو زندگی محض ہے ، جہاں موت کا شائبہ نہیں ہے ۔ وہاں کے حیوانوں کی طبیعت یہاں کے حیوانات کی طبائع کی مانند ہے ، لیکن ان کی نسبت اعلیٰ و اشرف ہیں ، کیونکہ وہ طبیعتیں عقلی ہیں ، حیوانی نہیں ہیں ۔ اگر کوئی شخص ہمارے اس قول کا انکار کرے کہ عالم اعلیٰ میں حیوان آسمان اور تمام وہ چیزیں جن کا ہم نے ذکر کیا کہاں سے آئیں تو ہم جواب دیں گے کہ عالم اعلیٰ ایک زندہ اور کامل دنیا ہے جس میں تمام چیزیں موجود ہیں ، کیونکہ وہ عالم کامل مبدع اول کا پیدا کیا ہوا ہے اور اسی لیے اُس میں ہر نفس اور ہر عقل موجود ہے اور کسی طرح کی ضرورت اور احتیاج وہاں نہیں ہے ، کیونکہ تمام اشیاء جو وہاں موجود ہیں زندگی اور کمال سے بھرپور ہیں ، گویا کہ زندگی وہاں جوش مارتی اور فوارے کی طرح اچھلتی ہے اور ان تمام چیزوں کی زندگی ایک سر چشمے سے جاری ہوتی ہے ، گویا کہ وہاں نہ فقط ایک طرح کی حرارت ہے نہ ایک قسم کی ہوا ، بلکہ ہر قسم کی کیفیت اور ہر قسم کا ذائقہ ہے ایک ہی کیفیت میں اور ہم کہتے ہیں کہ اُس کیفیت واحدہ میں مٹھاس کا ذائقہ اور شراب کا مزہ ہے اور تمام خوشبودار چیزیں اور کل رنگ جو بصارت پر اپنا اثر ڈالتے ہیں اور تمام چیزیں جو چھوئی جا سکتی ہیں اور کل چیزیں جو سنی جاتی ہیں ، یعنی کل آوازیں اور قسم قسم کے سر اور تمام چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں سب ایک بسیط کیفیت میں موجود ہیں جیسا کہ ہم بیان کرچکے

ھین ، کیونکہ یہ کیفیت عقلی ھے ، حیوانی نہین ھے اور تمام مذکورہ بالا کیفیتوں کو شامل ھے ، ایک چیز بھی جدا نہین ھے ۔ نہ ایک کیفیت دوسری سے ملتی ھے نہ بگڑتی ھے ، بلکہ سب کیفیتین جدا جدا محفوظ ھین "۔

نمیدانم نمیدانم نمیدانم نمیدانم

(تہذیب الاخلاق جلد دوم نمبر ۱ (دور سوم) بابت ماہ شوال ۱۳۱۲ ھ)

کدام چیز نمیدانی ۔ لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم ۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ خدا نے انسان کو عقل و معرفت عطا کی ہے ، اگر یہ نہ دی ہوتی تو وہ مامور بھی نہ ہوتا مگر وہ جو دی ہے نا محدود نہیں ہے ۔ اُس کے لیے ایک حد ہے جس سے آگے وہ نہیں چل سکتی ، مگر وہ بھی عقل ہی ہم کو بتاتی ہے ۔ اگر وہ نہ ہوتی تو اُس کی حد بھی معلوم نہ ہوتی ۔

جو باتیں ہماری عقل کی حد سے باہر ہیں خدا بھی تو ان کو صاف صاف نہیں بتاتا ، بلکہ مثالوں میں سمجھاتا ہے اور فرماتا ہے و یضرب اللہ الا مثال للناس لعلھم یتذکرون پھر کوئی شخص ،گو کہ والراسخون فی العلم ہی کیوں نہ ہو اُس حد سے آگے نہیں بڑھ سکتے ۔ پھر جس طرح اُس حد کا توڑنا فطری گناہ ہے ، اُسی طرح اُس حد کے اندر اُس کا کام میں نہ لانا فطری گناہ ہے ۔

عالم شہادت جس کو ہم دیکھتے ہیں اُس کی بہت باتیں عقل کی حد سے باہر ہیں ، کیونکہ اُس میں ہم کتنی ہی عقل کو کام میں لاویں بجز موجود کے اور کچھ نہیں جان سکتے ، مثلاً ہم نے

ایک قسم کی ھوا کو پایا ھے اور اُس کا نام آکسیجن رکھا ھے اور دوسری قسم کی ھوا کو پایا ھے جس کا نام ھائیڈروجن رکھا ھے ۔ اول تو اس کا جاننا کہ آکسیجن اور ھائیڈروجن کیا ھے ، ھاری حد عقل سے خارج ھے اور پھر جب وہ دونوں ملتی ھیں تو پانی بن جاتا ھے ۔ یہ تو ھم نے جانا کہ اُن کے ملنے سے پانی بن گیا ، مگر اس بات کا جاننا کہ کیوں پانی بن گیا ھاری عقل کی حد سے باھر ھے ۔ علماء علوم طبعیہ ، یعنی نیچرل سائنس جاننے والے تو یہیں تک ٹھہر جاتے ھیں اور کہتے ھیں کہ جو موجود ھے اُس کے سوا ھم اور کچھ نہیں پاتے ، مگر علماء علم مذاھب اس سے آگے بڑھتے ھیں اور یقین کرتے ھیں کہ آکسیجن اور ھائیڈروجن کا پیدا کرنے والا اور اُن میں ایسی تاثیر رکھنے والا کہ جب وہ ملیں تو پانی ھو جاوے کوئی ھے اور جس کو وہ خدا کہتے ھیں ۔

پھر ان میں دو قسم کے لوگ ھیں ، ایک وہ جن کو ھم مذبذبین کہتے ھیں ، ان کا اعتقاد ھے کہ ممکن ھے ، گو اُس کا وقوع کبھی نہ ھوا ھو ، کہ آکسیجن اور ھائیڈروجن ملے اور پانی نہ بنے اور اسی کو وہ خدا کے قادر ھونے کی صفت قرار دیتے ھیں اور دوسرے وہ ھیں جن کو ھم راسخین کہتے ھیں ، اُن کا اعتقاد یہ ھے کہ خدا نے جو کیا ھے اُس کو تبدیل نہیں کرتا "لن تجد لسنة اللہ تبدیلا" مگر پہلی قسم کے لوگ ان کو نیچری کہتے ھیں ۔

ماوراء اس عالم شہادت کے عالم غیب ھے ؛ اس کے نہ ھونے پر ھارے پاس کوئی دلیل نہیں ھے ، بلکہ جب ھم کسی کو جسے ھم خدا کہتے ھیں موثر عالم شہادت میں پاتے ھیں تو عالم غیب کا تسلیم کرنا لازم آتا ھے ، مگر اُس کی حقیقت کا جاننا ھاری عقل کی حد سے خارج ھے ۔ خدا نے بھی عالم غیب کی بہت سی

باتیں بتلائی ھیں ، مگر تمثیلوں میں مکھم مکھم ، کیونکہ جب ھم اس کو جانتے ھی نہیں تو جو کچھ وھاں ھے یا ھوتا ھے اور ھوگا اُس کو بعینہ ھم کیونکر جان سکتے ھیں اور خدا کیونکر بتلا سکتا ھے ۔

دنیا میں بھی انجان کو انجانی چیز بغیر تمثیل کے نہیں بتلائی جاتی ۔ مشہور ھے کہ ایک شخص جو ھندوستان میں آم کھا گیا تھا اُس نے ایک بدو کو اُس کا بتلانا چاھا ، ھر چند کوشش کی نہ وہ سمجھا نہ یہ سمجھا سکا ۔ آخر اُس نے اپنی ٹھوڑی پر جس پر چھوٹے چھوٹے بال تھے شہد ملا اور اُس کو کہا کہ اس کو چوسو ، آم ایسا ھوتا ھے ۔ بدو نے کہا واہ واہ کیا اچھا ھوتا ھے ، مگر کجا آم کا رس اور کجا شہد ، کجا آم کا ریشہ اور کجا اُس کی ریش ، کجا آم کی گٹھلی او کجا اس کی ٹھوڑی ۔

حکماء یونانی اور ھمارے مذھب کے علماء اور حضرات صوفیہ سب کے سب عالم غیب کے قائل ھیں اور اُس کے مختلف نام رکھے ھیں ، ملاء اعلیٰ ، عالم ملکوت ، عالم عقل ، عالم مثال ، عالم ارواح ، عالم ربوبیت ، عالم امر ، عالم قدس ، عالم جبروت ، عالم احدیت ۔ بھر حال اُس کے کوئی نام رکھے ھوں سب اُس عالم کو غیر مادی مانتے ھیں ، چنانچہ کشاف اصطلاحات الفنون میں لکھا ھے :

وعالم الغیب عندالمتصوفة مطلق علیٰ عالم وجد بلامدة و بلا مادة مثل العقول و النفوس کما ان الخلق یطلق علیٰ عالم وجد بمادة کالا فلاک والعناصر والمو الید الثلاثه و یسمی ایضاً بعالم الخلق و عالم الملک و عالم الشهادة (کشاف اصطلاحات الفنون ورق ۵۱۴ صفحه دوم) ۔

(ترجمہ) عالم غیب صوفیوں کے نزدیک غیر مادی عالم پر بولا جاتا ہے جیسے عقول و نفوس، جس طرح لفظ خلق اس عالم پر بولا جاتا ہے جو مادی ہے جیسے آسمان، عناصر، نباتات، حیوانات جمادات۔ اس عالم کو عالم خلق، عالم ملک، عالم شہادت بھی کہتے ہیں"۔

مگر علمائے اسلام و صوفیہ کرام عالم غیب کے ایسے حالات اور واقعات تفصیلی بیان کرتے ہیں جن کو پڑھ کر تعجب ہوتا ہے اور نہیں معلوم ہوتا کہ کہاں سے یہ حالات معلوم ہوئے۔ لوگ کہتے ہیں کہ مکاشفہ سے یہ سب حالات کھلتے ہیں۔ ہم کو تو مکاشفہ نہیں ہے کہ یہ حالات کھلیں، خدا ہم کو بھی مکاشفہ مرحمت کرے، تاکہ ہم کو بھی یہ حالات معلوم ہوں۔ اب تک تو ہم یہی جانتے ہیں کہ جو کچھ وہ کہتے یا سمجھتے یا جانتے یا دیکھتے ہیں وہ انھی کے خیالات ہیں جن کو خود ان کے متخیلہ نے پیدا کیا ہے۔

هل شاء اللہ

(تہذیب الاخلاق جلد دوم نمبر ۴ ، ۵ ، ۶ (دور سوم)
بابت یکم محرم الحرام ، یکم صفر و یکم ربیع الاول
۱۳۱۳ھ)

هل شاء الله عز و جل کون الکفر و الفسق اولم یشاء ذالک و لا ارادکونہ یعنی خدا نے چاہا کہ کفر و فسق ہو یا اُس کا ہونا نہیں چاہا ہے اور نہ اُس کے ہونے کا ارادہ کیا ہے ؟

یہ سوال علامہ ابن حزم کا ہے جن کا نام علی اور کنیت ابو محمد ہے اور وہ بیٹے ہیں احمد بن سعید بن حزم کے ۔ بہت بڑے مسلم الثبوت عالم ہیں اور اصحاب ظواہر کے امام ہیں ۔ وہ پیدا ہوئے تھے رمضان ۳۸۴ ھ میں اور فوت ہوئے یکم شعبان ۴۵۶ ھ میں ۔ بہتر (۷۲) برس کی عمر ہوئی ۔ انھی کی تصنیف سے ایک نایاب اور مشہور کتاب ہے جس کا نام ہے ''کتاب الفضل فی الملل والاراء والنحل'' اور اسی کتاب میں یہ سوال بھی ہے ۔

اصحاب ظواہر کا یہ مذہب ہے کہ خدا نے چاہا ہے کہ کافر کفر کرے اور فاسق فسق کرے ، مگر وہ ان کاموں میں سے کسی پر راضی نہیں ہے ۔ پس اس کے کرنے والے پر غصہ ہوتا ہے اور غضب کرتا ہے اُسی کام پر جس کو خود اُس نے چاہا تھا کہ کافر اور فاسق کریں اور جو کچھ اُس نے کیا وہ عین حکمت ، عین عدل اور حق ہے اور یہ بات کہ جس کام کو خود خدا نے

چاہا کہ کافر اور فاسق کرے ، اس کے کرنے پر کیوں خفا ہوتا ہے ، اُس سے نہیں پوچھی جا سکتی ، کیونکہ خدا نے فرمایا ہے ۔ لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُوْنَ (جو کچھ خدا کرتا ہے اُس سے نہیں پوچھا جاتا ہے اور بندے اپنے کاموں سے پوچھے جائیں گے انبیاء ۲۴) ۔

اور معتزلیوں کا یہ مذہب ہے کہ خدا نے نہیں چاہا کہ کافر کفر کرے ، اور فاسق فسق کرے کیونکہ خدا نے فرمایا ہے کہ " لا یرضیٰ لعبادہ الکفر ، یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے کفر پر راضی نہیں ہے اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے " واتبعوا ما اسخط اللہ و کرھوا رضوانہ فاحبط اعمالھم " (یعنی اُنھوں نے رغبت کی اُس کی جس پر غصہ ہوا اللہ اور انھوں نے ناپسند کیا اللہ کی رضامندی کو ، پھر ملیا میٹ کر دئے اللہ نے اُن کے اعمال) اور چونکہ وہ کافروں کے کفر اور فاسقوں کے گناہ کرنے پر راضی نہیں ہے ، اس لیے کافر کو سزا اور مومن کو جزا دینا عین عدل ہے ۔

اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ خالق تمام افعال نیک و بد کا خدا ہے، جیسا کہ اُن کے عقیدے میں داخل ہے والقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ ، مگر اُس فعل کا ارادہ کرنے والا بندہ ہے (۱) ۔ پس بندہ کے ارادہ پر خدا اُس فعل کو پیدا کر دیتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے اُس فعل کا بندے سے صادر ہونا چاہا تھا اور اُس کے صادر ہونے پر راضی تھا ،

---

(۱) مگر اس پر یہ سوال باقی رہتا ہے کہ خدا نے یہ بات بھی چاہی تھی کہ بندہ اُس فعل کے کرنے کا ارادہ کرے یا نہیں چاہی تھی ۔ اگر چاہی تھی تو یہی عین مذہب اہل ظواہر کا ہے اور اگر نہیں چاہی تھی تو یہی عین مذہب معتزلہ کا ہے ۔

بلکہ خدا انھی کاموں کو پسند کرتا ہے جو اُس کی مرضی کے مطابق ہوں ۔

ہم چاہتے ہیں کہ اس باب میں جو بات ہمارے نزدیک صحیح اور درست ہے اُس کو بیان کریں ، مگر اُس کے بیان کرنے سے پہلے اصحاب ظواہر کی اُن دلیلوں کو بیان کرنا مناسب ہے جن پر اُنھوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے ۔

اصحاب ظواہر ، خصوصاً ابن حزم اپنے مذہب کی تائید میں منجملہ بہت سی دلیلوں کے یہ کہتے ہیں کہ اگر سب دلیلوں کو چھوڑ دیا جاوے تو بھی یہ بات کافی ہے کہ امت کا اجماع اس بات پر ہے کہ جو اللہ نے چاہا وہ ہوا اور جو اللہ نے نہیں چاہا وہ نہیں ہوا اور یہ اعتقاد علی العموم اس بات کو چاہتا ہے کہ جو عالم میں تھا یا ہوگا یا کوئی چیز جو گزری اس کو اللہ نے چاہا تھا اور جو چیز نہ تھی یا نہ ہوگی اس کو اللہ نے نہیں چاہا اور اس بات کو اللہ تعالی نے ایسے کھلے طور سے فرمایا ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے ۔

(۱) چنانچہ اُس نے کہا ہے "لمن شاء منکم ان یستقیم و ما تشاؤن الا ان یشاء اللہ رب العالمین" پس اللہ تعالی نے کھلم کھلا فرمایا ہے کہ قرآن نصیحت ہے اُس شخص کے لیے جو تم میں سے سیدھی راہ پر رہنا چاہے اور تم کچھ نہیں چاہتے مگر یہ کہ چاہے اللہ پروردگار عالموں کا ۔

(۲) اور ایک جگہ فرمایا ہے "یضل اللہ من یشاء و یھدی من یشاء" یعنی خدا گمراہ کرتا ہے جس کو چاہتا ہے اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہتا ہے ۔

(۳) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے" قل ھو للذین آمنوا ھدیً و شفاء والذین لا یومنون فی آذانھم و قر و ھو

عـلـیـهـم عـمـی'' یعنی کہه دے اے پیغمبر ! که قرآن آن لوگوں کے لیے جو که ایمان لائے هیں هدایت اور شفا هے اور جو لوگ نہیں ایمان لائے آن کے کانوں میں ٹھیٹیاں هیں اور قرآن ان کے لیے اندها پن هے - اس سے ظاهر هے که جب خدا نے قرآن کو اتارا تب آس نے چاها که مومنوں کے واسطے هدایت هو اور کافروں کے لیے گمراهی -

(۴) اور ایک جگه خدا نے فرمایا هے'' و لـوشـاء ربـک لآمـن مـن فـی الارض کـلـهـم جـمـیـعـا'' یعنی اگر تیرا پروردگار چاهتا تو ایمان لانے سب کے سب جو زمین پر هیں - اس سے ظاهر هوتا هے که کل لوگ جب ایمان نہیں لائے تو خدا نے آن کا جو کافر رهے ایمان لانا نہیں چاها -

(۵) ایک جگه خدا نے فرمایا هے '' و مـاکان لـنـفـس ان تـومـن الا باذن الله'' یعنی نہیں ممکن هے که کوئی شخص بدون حکم خدا کے ایمان لاوے - اس سے ظاهر هے که خدا نے جس شخص کو ایمان لانے کی اجازت نہیں دی وہ ایمان نہیں لایا ، یعنی خدا نے چاها که وہ کافر هے -

(۶) اور ایک جگه خدا نے فرمایا ''و نـذ رهـم فـی طـغـیـانـهـم یـعـمـهـون '' یعنی هم آن کو چھوڑ دیں گے آن کی گمراهی میں بھٹکتے هوئے - پھر فرمایا ''مـاکـانـوا لیـومـنـوا الا ان یـشـاء الله'' یعنی وہ ایمان نہیں لائیں گے ، مگر یه که خدا چاهے -

پس یه بات یقیناً صحیح هے که کوئی شخص ایمان نہیں لاتا مگر وہ جس کو خدا چاهے اور کوئی شخص کافر نہیں هوتا ، مگر وہ جس کو خدا چاهے -

(۷) اور ایک جگه فرمایا هے ''و جـعـلـنـا علیٰ قـلـوبـهـم اکـنـة ان یـفـقـهـوہ و فـی آذانـهـم وقـرا'' یعنی هم نے آن کے

دلوں پر پردے ڈال دئے ہیں اس سے کہ وہ قرآن کو سمجھیں اور اُن کے کانوں میں بہرا پن کر دیا ہے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ خدا نے خود چاہا کہ کافر قرآن کو نہ سمجھیں اور اُن کے دلوں پر پردے پڑے رہیں ، تاکہ وہ کافر ہی رہیں ۔

(۸) اور ایک جگہ فرمایا ہے ''و لو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ و لکن یضل من یشاء و یھدی من یشاء'' یعنی اگر خدا چاہتا تو تم سب کو ایک گروہ بنا دیتا ، لیکن وہ گمراہ کرتا ہے جس کو چاہتا ہے اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہتا ہے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خود اللہ نے گمراہ کا گمراہ کرنا چاہا ہے ۔

(۹) اور ایک جگہ فرمایا ہے '' و ما یکون لنا ان نعود فیھا الا ان یشاء اللہ ربنا '' یعنی ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ ہم پھر پڑیں بت پرستی میں ، مگر یہ کہ چاہے پروردگار ہمارا ۔ اس سے ظاہر ہے کہ اُن کو خدا نے کفر سے بچایا جو ایمان لے آئے تھے اور جو کافر رہے تھے اُن کو کفر سے نہیں بچایا ۔ اگر خدا چاہتا تو وہ بھی جو ایمان لے آئے تھے دوبارہ کافر ہو جاتے ۔

(۱۰) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے ''فی قلوبھم مرض فزادھم اللہ مرضا'' یعنی اُن کے دلوں میں بیماری ہے ، پس زیادہ کیا اللہ نے اُن کی بیماری کو ۔ پس جبکہ خدا نے بیماری کو اُن کے دلوں میں زیادہ کیا تو کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ اُس نے نہیں چاہا اور نہیں ارادہ کیا بیماری کے زیادہ کرنے کا اُن کے دلوں میں اور بیماری شک اور کفر کی ہے ۔

(۱۱) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے ''و لو شاء اللہ ما اقتتلوا و لکن اللہ یفعل ما یرید '' یعنی اگر خدا چاہتا تو خدا کی نشانیاں نازل ہونے کے بعد وہ آپس میں نہ لڑتے ، لیکن اللہ کرتا ہے جو چاہتا ہے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر

خدا چاھتا تو وہ لوگ نہ لڑتے ۔ پس یہ بات ضرور واجب ھوئی کہ اللہ نے چاھا اور ارادہ کیا کہ وہ باھم لڑیں جو گمراھی ھے ۔

(۱۲) اور ایک جگہ فرمایا ھے ''و من یرد اللہ فتنتہ فلن تملک لہ من اللہ شیئا'' یعنی خدا جس شخص کو فتنے میں ڈالنے کا ارادہ کرتا ھے تو تو ھرگز اُس کو خدا سے نہیں بچا سکتا ۔ اس سے بھی صاف ظاھر ھے کہ خدا نے چاھا فتنے میں پڑنا فتنے میں پڑنے والوں کا اور کفر اُن کا اور وہ ایسے ھیں کہ رسول خدا کو بھی اُن کے حق میں خدا سے کسی بات چاھنے کا اختیار نہیں ھے ۔

(۱۳) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ''لم یرد اللہ ان یطھر قلوبھم'' یعنی خدا نے نہ چاھا کہ اُن کے دلوں کو پاک کرے ۔ اس سے ظاھر ھے کہ جس کا دل خدا نے پاک کرنا نہ چاھا اُس کے دل کو بگاڑنا چاھا ۔

(۱۴) اور ایک جگہ فرمایا ھے ''و لو شاء اللہ لجعلھم علی الھدیٰ'' یعنی اگر اللہ چاھتا تو اُن کو کرتا سیدھے رستے پر اور اس سے صاف ظاھر ھے کہ اللہ نے ان کا سیدھے رستے پر ھونا نہیں چاھا اور کفر میں رھنا چاھا ۔

(۱۵) اور ایک جگہ فرمایا ''ولو شئنا لاتینا کل نفس ھداھا و لکن حق القول منی لا ملئن جھنم من الجنۃ والناس اجمعین'' یعنی اگر ھم چاھتے تو ھر شخص کو سیدھی راہ پر چلاتے ، لیکن ھمارا قول پورا ھوا کہ ھم دوزخ کو جنوں اور آدمیوں سے بھریں گے سب سے ، اس سے ظاھر ھے کہ خدا نے کافروں کی ھدایت نہیں چاھی ۔

(۱۶) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ھے ''من یشأ اللہ یضللہ و من یشأ یجعلہ علیٰ صراط مستقیم'' یعنی

خدا جس شخص کو چاھتا ھے گمراہ کرتا ھے اور جس شخص کو چاھتا ھے سیدھے رستے پر چلاتا ھے ۔ اس سے ظاھر ھے کہ خدا نے جن کو گمراہ کیا اُن کو خود اپنے ارادے اور خواھش سے گمراہ کیا ۔

(۱۷) اور ایک جگہ حضرت ابراھیمؑ کی زبان سے فرمایا کہ " لئن لم یھدنی ربی لا کونن من القوم الضالین " یعنی اگر میرا رب مجھ کو ھدایت نہ کرتا تو بے شک میں ھوتا گمراہ قوم میں سے ۔ اس سے ظاھر ھے کہ جو گمراہ رھے اُن کو خدا نے چاھا کہ گمراہ رھیں ۔

(۱۸) ایک اور جگہ خدا نے فرمایا "ولو شاء اللہ ما اشرکوا " یعنی اگر خدا چاھتا تو وہ شرک نہ کرتے ، اس سے ظاھر ھے کہ خدا نے چاھا کہ وہ شرک کریں ۔

(۱۹) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ھے " یوحی بعضھم الی بعض زخرف القول غرورا ۔ ولو شاء ربک ما فعلوہ " یعنی اُن میں سے بعض بعض کے دل میں چکنی چپڑی بات فریب دینے کو ڈالتے ھیں اور اگر تیرا رب چاھتا تو وہ اس کو نہ کرتے ۔ اس سے ظاھر ھے کہ جو کچھ اُن کافروں نے کیا وہ خدا کی خواھش سے کیا ، اگر وہ چاھتا کہ ایسا نہ کریں تو نہ کرتے ۔

(۲۰) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ھے "وکذالک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادھم شرکاؤھم لیردوھم ولیلبسوا علیھم دینھم ولو شاء اللہ ما فعلوہ " یعنی اسی طرح اچھا کر دکھایا بہت سے مشرکین کو مار ڈالنا اپنے بچوں کا ان کے شریکوں نے ، تاکہ اُن کو مار ڈالیں اور مشتبہ کر دیں اُن پر اُن کے دین کو اور اگر چاھتا اللہ تو وہ اس کو

نہ کرتے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا نے چاہا کہ مشتبہ ہوجائے دین اُن کا جن کا دین مشتبہ ہو گیا اور یہ چاہا کہ اولاد کا قتل صادر ہو اور اگر وہ چاہتا تو ایسا نہ کرتے۔

(۲۱) اور ایک جگہ فرمایا ہے "و لو شاء اللہ لسلطھم علیکم" یعنی اگر خدا چاہتا تو مسلط کر دیتا اُن کو تم پر۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جن کافروں نے نبیوں اور نیک بندوں کو قتل کیا خدا نے ان کو اُن پر مسلط کر دیا تھا۔

(۲۲) اور ایک جگہ فرمایا ہے "فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام و من یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقاً حرجاً" یعنی اللہ جس کو ہدایت کرنی چاہتا ہے کھول دیتا ہے اُس کا دل اسلام کے لیے اور جس کو گمراہ کرنا چاہتا ہے کر دیتا ہے اُس کے دل کو تنگ گھٹا ہوا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جس کو خدا چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

(۲۳) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے "واصبر وما صبرک الا باللہ" یعنی صبر کر اور نہیں ہے تیرا صبر کرنا مگر اللہ کی توفیق سے۔ پس یہ کہنا صحیح ہے کہ جس نے صبر کیا اللہ نے اس کو صبر دیا اور جس نے صبر نہیں کیا اللہ نے اُس کو صبر نہیں دیا۔

(۲۴) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے "ولا تنازعوا" یعنی جھگڑا نہ کرو، پھر ایک جگہ فرمایا ہے "ولو شاء ربک لجعل الناس امۃ واحدۃ و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذالک خلقھم" یعنی اگر تیرا پروردگار چاہتا کر دیتا لوگوں کو ایک گروہ۔ اور وہ ہمیشہ رہیں گے اختلاف کرنے والے، مگر جس پر رحم کرے تیرا پروردگار اور

اسی واسطے خدا نے اُن کو پیدا کیا ہے ۔ اس سے صاف ظاهر هے که خدا هی نے اُن کو اختلاف کے لیے پیدا کیا ۔

(۲۵) اور دوسری جگه فرمایا هے "تـوتی الـمـلـک مـن تـشـاء و تـنـزع الـمـلـک ممـن تـشـاء و تـعـز مـن تـشـاء و تـذل مـن تـشـاء" تو دیتا هے ملک جس کو چاهے اور لیتا هے ملک جس سے چاهے اور عزت دیتا هے جس کو چاهے اور ذلت دیتا هے جس کو چاهے۔ اس سے صاف ظاهر هے که جو کچھ کرتا هے خود خدا کرتا هے ۔

(۲۶) اور ایک جگه فرمایا هے "بـعـثـنـا علـیـکم عـباداً لنا اولی بـأس شـدیـد" یعنی جب بنی اسرائیل بهت بڑھ گئے تو هم نے اُن پر بھیجے اپنے بندے سخت لڑنے والے "وکان وعـدا مفعولا" اور یه ایک وعده تھا جو پورا کیا گیا "فـاذا جـاء وعـد الاخرة لـیـسـوؤا و جـوهـکـم" یعنی جب دوسرا وعده آیا تاکه بگاڑ دیں وہ تمھارے مونهوں کو ، پس خدا نے صاف صاف کہا که اس نے لڑایا کافروں کو اور چھین لیا مومنوں سے ملک۔ پس اس میں شک نهیں که خدا نے یه سب پیدا کیا اور اُس کا هونا چاها ۔

(۲۷) اور ایک جگه فرمایا هے " ان آتـاه الله الملک" یعنی خدا نے نمرود کو بادشاهت دی جس سے اور حضرت ابراهیم سے بحث هوئی ۔

(۲۸) ایک اور جگه فرمایا هے " کـره الله انبـعـاثـهـم " یعنی جو لوگ غزوۂ تبوک میں آنحضرت ؐ کے ساتھ جهاد میں نهیں گئے تھے اُن کی نسبت کہا که خدا نے نا پسند کیا اُن کا جانے کو تیار هونا اور کہا گیا که بیٹھے رهو بیٹھنے والوں کے ساتھ ۔ پس خود خدا نے اُن کو جهاد میں جانے سے روک دیا اور پھر خود هی اُن کے نه جانے پر ناراض هوا ۔

(۲۹) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا "انما یرید اللہ لیعذ بہم بہا فی الحیوۃ الدنیا و تزھق انفسہم و ھم کافرون" یعنی خدا نے اپنے پیغمبر سے کہا کہ تو ان کے مال اور اولاد پر تعجب نہ کر ۔ اللہ نے ارادہ کیا ھے کہ عذاب دے اُن کو اُس کے سبب سے دنیا کی زندگی میں اور نکل جائیں جانیں اُن کی اور وہ کافر ھوں ۔ اس سے صاف ظاھر ھے کہ اُن کے عذاب دینے کا اور اُن کے کافر رھنے کا خود خدا نے ارادہ کیا ۔

(۳۰) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ھے "و قالوا لوشاء الرحمن ما عبدنا ھم ما لھم بذالک من علم ان ھم الا یخرصون" یعنی کافروں نے کہا کہ اگر خدا چاھتا تو ھم فرشتوں کی عبادت نہ کرتے ۔ نہیں ھے اس بات میں اُن کو کچھ علم اور نہیں ھیں وہ مگر اٹکل کرتے ۔ اس آیت سے ظاھر ھے کہ اگر خدا چاھتا کہ کافر فرشتوں کی عبادت نہ کریں تو نہ کرتے اور اس کہنے سے کہ ان کو اس کا علم نہیں ھے کافروں کے اس قول کی کہ اگر خدا چاھتا تو ھم فرشتوں کی عبادت نہ کرتے تردید لازم نہیں آتی ، کیونکہ خدا نے صرف اس بات کو جتایا ھے کہ انھوں نے بے علمی اور اٹکل سے کہا ، اس لیے کہ وہ کہتے ھیں "بل قالوا انا وجدنا آباء نا علی امۃ و انا علی آثارھم مھتدون" یعنی ھم نے اپنے باپ دادا کو ایک راہ پر پایا اور ھم اُنھی کے نشان قدم پر چلتے ھیں ۔

(۳۱) اور ایک جگہ فرمایا ھے "فمنھم من ھدی اللہ و منھم من حقت علیہ الضلالۃ" یعنی ان میں سے جن کے پاس رسول بھیجے تھے کچھ وہ ھیں جن کو اللہ نے ھدایت کی اور کچھ وہ ھیں جن پر گمراھی ثابت ھوئی ۔ پھر فرمایا" فان اللہ لا یھدی من یضل" یعنی اللہ نہیں ھدایت کرتا اُس شخص کو

جس کو گمراہ کرتا ہے -

(۳۲) ایک اور جگہ خدا نے فرمایا ہے "سیقول الذین اشرکوا لوشاء اللہ ما اشرکنا و لا آباء ناولاحرمنا من شیئی - کذالک کذب الذین من قبلھم حتیٰ ذاقوا بأسنا قل ھل عند کم من علم فتخرجوہ لنا - ان تتبعون الا الظن و ان انتم الا تخرصون" یعنی مشرک کہیں گے کہ اگر خدا چاھتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے بزرگ اور نہ ہم کسی چیز کو حرام کرتے - اسی طرح اُن سے پہلوں نے جھٹلایا ، یہاں تک کہ ہمارا عذاب چکھا - کہہ دے کہ کیا تمہارے پاس کچھ علم ہے ، تاکہ ہمارے لیے تم اس کو نکالو - تم نہیں پیروی کرتے ، مگر گمان کی اور نہیں تم مگر اٹکل کرتے - اس آیت میں بھی خدا نے مشرکین کے اس قول کی تردید نہیں کی ہے کہ اگر خدا چاھتا تو ہم شرک نہ کرتے اور نہ اس بات میں اُن کو جھٹلایا ہے ، بلکہ اُن کی بے علمی سے کہنے کا انکار کیا ہے ، اگرچہ وہ بات صحیح اور حق ہو ، کیونکہ آگے چل کر اسی آیت کے سلسلے میں ہے کہ اگر اللہ چاھتا تو تم سب کو ھدایت کرتا - اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا نے اُن کی اس بات کی تصدیق کی کہ اگر خدا چاھتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے بزرگ اور نہ ہم کسی چیز کو حرام کرتے -

(۳۳) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے "اتبع ما اوحی الیک من ربک لا الہ الا ھو و اعرض عن المشرکین - ولو شاء اللہ ما اشرکوا و ما جعلناک علیھم حفیظا" یعنی اے پیغمبر ! پیروی کر اُس چیز کی کہ وحی کی گئی ہے تیری طرف تیرے پروردگار کی جانب سے - نہیں ہے کوئی معبود ، مگر وہ اور منہ پھیر لے مشرکین سے اور اگر اللہ چاھتا تو وہ شرک نہ کرتے اور نہیں کیا ہم نے تجھ کو اُن پر نگہبان - اس سے

صاف ظاهر ہے کہ خدا نے اُن کے اس قول کا انکار نہیں کیا کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے، بلکہ اس آیت سے بھی ہمارے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے کہ ایمان ، شرک ، ہدایت اور گمراہی جو کچھ دنیا میں ہے اللہ نے ان سب کے ہونے کا ارادہ کیا ۔

(۳۴) اسی طرح ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے ”انطعم من لو یشاء اللہ اطعمہ“ یعنی کیا ہم کھانا کھلائیں اُن کو جن کو اگر خدا چاہتا تو کھانا کھلاتا ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اللہ ہی نے فقیروں اور بھوکوں کو کھانا نہیں دیا ، اگر وہ چاہتا تو اُن کو کھانا کھلاتا ۔

(۳۵) ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے ”ولو شئنا لاتینا کل نفس ھداھا ولکن حق القول منی لاملئن جھنم من الجنۃ والناس اجمعین“ یعنی اگر ہم چاہتے تو البتہ دیتے ہم ہر ایک شخص کو ہدایت ، لیکن وعدہ میرا پورا ہوا کہ میں بھروں گا دوزخ کو جنوں سے اور آدمیوں سے سب سے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا ہی ہدایت کرتا اور خدا ہی گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے دوزخ میں بھیجتا ہے اور جس کو چاہتا ہے جنت میں بھیجتا ہے ۔

(۳۶) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے ”وما کان لنفس ان تومن الا باذن اللہ“ یعنی نہیں ممکن ہے کہ کوئی شخص ایمان لائے، مگر اللہ کی اجازت سے ۔ اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ ہر شخص کا ایمان اضطراری ہے ، اختیاری نہیں ۔

(۳۷) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے ”من یھدی اللہ فھو المھتد ومن یضلل فلن تجد لہ ولیا مرشدا“ یعنی جس کو اللہ ہدایت کرتا ہے وہ ہدایت پانے والا ہے اور جس کو گمراہ کرتا ہے نہ پائے گا تو اس کا کوئی دوست راہ بتانے

والا ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہدایت اور گمراہی دونوں خدا کی طرف سے ہیں ۔

(۳۸) اور ایک جگہ فرمایا ہے "انک لا تہدی من احببت و لکن اللہ یہدی من یشاء" یعنی اے پیغمبر ! تو جس کو چاہے ہدایت نہیں کرتا ہے ، بلکہ خدا جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے ۔ اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ ہدایت ایک امر اضطراری ہے ، اختیار کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے ۔

(۳۹) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے "و ما النصر الا من عند اللہ" یعنی نہیں ہے مدد مگر خدا کی طرف سے ۔ اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ جو فتح اور غلبہ حاصل کرتا ہے خدا ہی اس کو فتح اور غلبہ دیتا ہے ۔

(۴۰) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے "اذ ہم قوم ان یبسطوا الیکم ایدیہم فکف ایدیہم عنکم" یعنی جب قصد کیا ایک قوم نے کہ تمھاری طرف اپنے ہاتھ دراز کریں ، خدا نے روکا اُن کے ہاتھوں کو تم سے ۔ اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ خدا نے جب چاہا کافروں کے ہاتھوں کو مومنوں سے باز رکھا اور جب چاہا باز نہ رکھا ۔

(۴۱) اور ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے " ہو الذی کف ایدیہم عنکم و ایدیکم عنہم" یعنی وہ ہے جس نے باز رکھے ہاتھ اُن کے تم سے اور ہاتھ تمھارے اُن سے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خدا نے جب چاہا مومنوں کو کافروں پر غالب کیا اور جب چاہا کافروں کو مومنوں پر فتح دی ۔ یہ تمام وہ آیتیں ہیں جن کو اصحاب ظواہر اپنے مذہب کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں ۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ لفظ شاء و اراد کے دو معنی

ھیں ۔ ایک معنی راضی ہونے اور پسند کرنے کے ھیں اور یہ معنی
خدا سے منسوب نہیں ہو سکتے کہ اس نے اس کام کے کرنے کا
ارادہ کیا یا اس کام کا ہونا چاہا جس سے کہ اس نے منع کیا تھا ۔
دوسرے معنی لفظ شاء و اراد کے یہ ھیں کہ اس نے اس کے ہونے کا
ارادہ کیا یا اس کا موجود ہو جانا چاہا ، اور یہی بات ہے جو اللہ
کی نسبت کہی جاتی ہے تمام موجودات پر جو عالم میں ہے
اچھی یا بری ۔

تحقیق ھذا المقام

ہمارے نزدیک اہل سنت نے جو لفظ شاء کے معنوں میں
تفریق کی ہے وہ کافی نہیں ہے اور ابن حزم نے جن آیتوں پر
استدلال کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے ، اس لیے کہ ان آیتوں میں
یا تو اخبار ہے عن حالات الانسان یا انسان ان میں مخاطب
ھیں ۔ غرضیکہ موضوع ان آیتوں کا انسان ہے ۔ پس ہم کو
سب سے اول یہ بات دیکھنی ہے کہ انسان کی فطرت کیا ہے اور
خدا نے انسان کو کس فطرت پر پیدا کیا ہے ، یعنی اس کے نیچر
میں کیا باتیں پیدا کی گئی ھیں ، کیونکہ برخلاف اس فطرت کے
اس سے کوئی امر ظہور میں نہیں آ سکتا ہے اور نہ برخلاف اس
فطرت کے وہ مخاطب ہو سکتا ہے ۔ نیچرل سائنس کے عالموں نے
یہ امر محقق طور پر ثابت کیا ہے کہ کسی چیز کا نیچر ، یعنی جس
فطرت پر وہ چیز پیدا ہوئی ہے ، تبدیل نہیں ہو سکتا اور نہ برخلاف
اس فطرت کے اس سے کوئی امر ظاہر ہو سکتا ہے ۔ انسان کی
فطرت کا بھی یہی حال ہے ۔ قرآن مجید میں بھی انسان کی نسبت
خدا نے یہی فرمایا ہے ” فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا
لا تبدیل لخلق اللہ “ پس ان آیتوں کے معنی قرار دینے سے پہلے
ہم کو فطرت انسانی کی تفتیش و تحقیق کرنی لازم ہے ۔ یہ بات ظاہر

ہے کہ خدا نے جو ایک حد معین تک انسان کو قدرت عطا کی ہے جس سے وہ اُس حد تک اپنے افعال کا مختار ہے اور یہ سمجھنا کہ ایسا اختیار دینے سے خدا کی قدرت میں نقصان لازم آتا ہے محض غلط ہے ، کیونکہ اُس نے وہ قوت کسی اضطرار یا مجبور ہونے کے سبب سے نہیں دی تھی ، بلکہ اپنی خوشی اور اپنی مرضی سے دی تھی اور وہ مختار تھا ، چاہے دیتا چاہے نہ دیتا اور اس قدرت کا دینا نہایت حکمت پر مبنی ہے جس کی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے جہاں فرشتوں کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا ہے ''انی اعلم ما لا تعلمون'' یہ کہنا کہ خدا نے جس فطرت پر جس کو بنایا ہے اس کے تبدیل نہ کرنے سے خدا کا عجز ثابت ہوتا ہے ، جہلاء کا کام ہے ، کیونکہ کسی صاحب قدرت اور اختیار کا اپنی بنائی ہوئی فطرت یا قانون فطرت کو قائم رکھنا اُس کی قدرت کی دلیل ہے نہ اُس کے عجز کی ۔

خدا نے اپنی تمام مخلوقات کے پیدا کرنے میں اور اُن کو ایک فطرت عطا کرنے میں ہر ایک کے ساتھ نہایت عدل کیا ہے ۔ اُس کا ثبوت اس بات سے ہوتا ہے کہ ہر ایک مخلوق کو ایک بھنگے سے لے کر انسان تک ، جس کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے ، جو چیزیں کہ بلحاظ اُس کی خلقت کے اُس کے لیے ضروری تھیں سب عطا فرمائی ہیں ۔ کوئی مخلوق ایسی نہیں ہے جس کی نسبت کہا جا سکے کہ بلحاظ اُس کی خلقت کے اُس کو فلاں چیز ضرور تھی اور اُس کو عطا نہیں ہوئی ۔ پس یہ ایسا بے نظیر عدل ہے جو خدا کے سوا اور کسی سے ہو ہی نہیں سکتا اور جو فطرت جس میں پیدا کی ہے بلحاظ اُس کی خلقت کے اُس فطرت کا اس میں ہونا بھی مقتضائے عدل تھا ۔ انسان کو جب اُس نے مکلف بنایا تو اُس فطرت کا بھی جس سے وہ مکلف ہو سکے عطا کرنا عین

انصاف تھا اور وہ فطرت اُس کا ایک حد مناسب تک مختار ہونا ہے اور اُس فطرت کا بدلنا اور اُس کو بدستور مکلف رکھنا عدل و حکمت دونوں کے برخلاف تھا ، اسی لیے خدا نے فرمایا "لا تبدیل لخلق اللہ" پس اُس فطرت کو قائم رکھنا عین دلیل اُس کے کمال قدرت اور عدل کی ہے نہ عجز و ظلم کی ۔

علماء کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ موجودات عالم جو موجود اور مشاہد ہیں اُن کی فطرت کی تفتیش خود انھی موجودات میں نہیں کرتے ، بلکہ الفاظ کتب سماوی سے جن کے معنی اور جن کا مقصد بغیر تحقیق فطرت موجودہ موجودات عالم کے صحیح نہیں معلوم ہو سکتے ، موجودات عالم کی فطرت قرار دینا چاہتے ہیں ۔ اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ ورڈ آف گاڈ ، یعنی کلام الٰہی اور ورک آف گاڈ ، یعنی موجودات عالم میں اور اُن کی فطرت میں جس پر اُس نے اُن کو پیدا کیا ہے ، اختلاف نہیں ہو سکتا ، مگر موجودات عالم جو موجود و مشاہد ہیں اور جن کی فطرت ہم یقینی دریافت کر سکتے ہیں اُس وقت تک کہ اُن کی فطرت نہ دریافت کر لیں ورڈ آف گاڈ کو اُس کے مطابق یا غیر مطابق قرار نہیں دے سکتے ، اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ ہم اولاً اپنے خیال و قیاس کے مطابق ورڈ آف گاڈ کے کوئی معنی قرار دے لیں اور بلا تحقیق و تفتیش فطرت موجودات عالم کے اُنھیں معنوں کو جو ہم نے سمجھے ہیں فطرت موجودات عالم قرار دیں ، کیونکہ جو در اصل فطرت موجودات عالم ہے وہ بجائے خود موجود اور مستحکم ہے ۔ پس انھوں نے ورڈ آف گاڈ کے کوئی معنی قرار دئے ہوں اُس سے وہ فطرت تبدیل نہیں ہو سکتی ۔

اب ہم کو فطرت انسانی کا دریافت کرنا ہے ۔ اس بات کو تو کوئی تسلیم نہیں کرنے کا کہ انسان حیّ کو مثل جماد بے جان کے پیدا کیا ہے اور وہ بذاتہ لا یعقل اور غیر متحرک بالارادہ ہے ۔

کیونکہ ہم اُس کو دیکھتے ہیں کہ وہ ذی عقل اور متحرک بالارادہ ہے ۔ جس کام کو وہ چاہتا ہے کرتا ہے جس کو چاہتا ہے نہیں کرتا ، بعض کاموں کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے اور پھر اُن کے کرنے سے رک جاتا ہے اور نہیں کرتا ۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اُس میں بعض خواهشات طبعی ایسی موجود ہیں جن کے کرنے پر وہ بالطبع مائل ہے ۔ پھر اُس میں ایسی چیز بھی پاتے ہیں جو اُن کاموں کے کرنے سے اُس کو روک دیتی ہے جن کے کرنے پر وہ بالطبع مائل ہے ۔

یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جو کام وہ کرتا ہے یا کرنا چاہتا ہے اُس کے لیے کچھ اسباب ہوتے ہیں اور جن کو وہ کرنا نہیں چاہتا ہے اُس کے لیے بھی کچھ اسباب ہوتے ہیں اور جن کاموں کے کرنے کا وہ ارادہ کرتا ہے اور پھر اُن سے باز رہتا ہے اور اُن کو نہیں کرتا اُس کے لیے بھی کچھ اسباب ہوتے ہیں جن میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی اُس کو ضرورت پڑتی ہے ، مگر ہر حال میں یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ انسان میں ایسے قوای مخلوق ہوئے ہیں جن میں قدرت کسی کام کے کرنے کی اور کسی کام کے نہ کرنے کی اور جس کام کا اُس نے ارادہ کیا ہو اُس کے ترک کر دینے کی موجود ہے اور اُسی قدرت کے سبب وہ مکلف ہوا ہے ورنہ اُس کو مکلف قرار دینا محض بے معنی ہوتا ۔

انسان جبکہ تربیت یافتہ نہ تھا اُس میں جو طبعی خواهشات تھیں وہی کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا سبب ہوتی تھیں ۔ مثلاً جب اُس کو پیاس لگی اور اُس نے ایک تالاب پانی بھرا دیکھا تو وہ اٹھا اور تالاب تک گیا ۔ پس وہ خواهش طبعی اُس کے اٹھنے اور تالاب تک جانے کا سبب ہوئی یا جبکہ آگ کو ہاتھ نہ لگانا ایک امر طبعی تھا جو اُس کی تکلیف کا باعث تھا ، اس لیے آگ کو

ہاتھ نہیں لگاتا اُس کی خواہش طبعی اس بات کا سبب تھی کہ آگ کو ہاتھ نہ لگاوے -

مگر جبکہ انسان میں زیادہ تمدن آیا، کیونکہ وہ فطرتی مدنی الطبع پیدا ہوا ہے تو بہت سے اسباب تمدن اور طریق معاشرت جن کو رسم و رواج یا سوسائٹی کے فورس سے تعبیر کرتے ہیں ایسے پیدا ہو گئے جو سبب ہوئے اُس قوت کے کام میں لانے کے جو کسی فعل کے کرنے کا باعث ہوتی ہے یا اُس قوت کے کام میں لانے کے جو کسی فعل کے کرنے سے باز رکھتی ہے -

انسان جب انسانیت میں اور زیادہ ترقی کرتا ہے اور اُس قوت کو کام میں لانے کے قابل ہوتا ہے جس کو عقل کہتے ہیں اور جو باعث ہوتی ہے اس بات کے سمجھنے کی کہ فلاں کام اچھا ہے یا برا اور جس کو اچھا سمجھتا ہے اُس کو کرتا ہے اور جس کو برا سمجھتا ہے اُس کے کرنے سے باز رہتا ہے تو خود انسان کی سمجھ کسی فعل کے کرنے اور کسی کے کرنے سے باز رہنے کا سبب ہوتی ہے ، جیسے کہ اُس نوجوان نے کہا جس کو ہم تم سب جانتے ہیں "لا احب الافلین - انی و جہت و جہی للذی فطر السموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین"-

اُنھیں اسباب میں سے بہت بڑا سبب مذہب ہوتا ہے - جب انسان کسی مذہب کا تابع ہو جاتا ہے جس میں بعض الفاظ کو نیک بلفظ تقویٰ اور بعض کو بد بلفظ فجور بیان کیا گیا ہے اور اُس کا یقین اُس کے دل میں بیٹھ جاتا ہے تو جو افعال نیک اُس مذہب نے قرار دئے ہیں وہ مذہب یا اُس کا یقین اُس کے کرنے کے لیے سبب ہوتا ہے اور جو افعال بد قرار دئے ہیں اُن کے کرنے سے باز رہنے کا باعث ہوتا ہے -

قرآن مجید سے بھی ان دونوں قوتوں کا انسان میں مخلوق

ہونا پایا جاتا ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے "و نفس و ما سواھا فالہمھا فجورھا و تقواھا ۔ قد افلح من زکاھا وقد خاب من دسّھا" یعنی انسان کے نفس کی قسم اور جس طرح کہ برابر کیا اُس کو پھر ڈالی اُس میں اُس کی بدکاری اور اُس کی پرھیز گاری ۔ بے شک فلاح پائی جس نے اُس کو پاک کیا اور بے شک نقصان اٹھایا جس نے اُس کو ڈبو دیا ۔

تعقل اور رسم و رواج ، یعنی سوسائٹی کا فورس اور مذھب باعث ہوتے ہیں انسان میں ایک اور قوت کے پیدا ہونے کے ، جس کو کانشنس یا وجدان قلبی سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ کانشنس کوئی اصلی چیز حق اور باطل یا اچھے اور برے میں تمیز کرنے کی نہیں ہے ، بلکہ وہ تعقل یا رسم و رواج یا مذھب کا نتیجہ ہے ، کیونکہ وہ لوگوں کے دلوں میں بلحاظ اختلاف اسباب مختلف اور آپس میں متضاد ہوتی ہے ، جیسے کہ آذر کا ایک بت کو پرستش کرنا ٹھیک اُس کا کانشنس ، وجدان قلبی یا نور ایمان تھا ، ویسا ھی ابراھیم[ؑ] کا بت کو توڑنا ٹھیک اُن کا کانشنس ، وجدان قلبی یا نور ایمان تھا ، مگر یہ کانشنس بہت بڑا سبب ہوتا ہے اُس قوت کے کام میں لانے کا جو کسی فعل کے کرنے کا باعث ہوتی ہے یا اُس قوت کے کام میں لانے کا جو کسی فعل کے کرنے سے باز رکھتی ہے ۔ بہر حال سبب کچھ ھی ہو انسان میں دو قوتیں ، یعنی فعل اور ترک فعل کی پائی جاتی ہیں ۔

جبکہ انسان متضاد خواھشیں اور متضاد قوتیں اپنے میں پاتا ہے تو حیران ہوتا ہے کہ یہ متضاد خواھشیں اور متضاد قوتیں جو اور حیوانوں میں نہیں ہیں یا کمتر ہیں کیوں مجھ میں ایسی قوی پیدا کی گئی ہیں اور جب وہ تمام موجودات عالم میں متضاد قوتوں کا وجود پاتا ہے اور یہ بھی دیکھتا ہے کہ اُن کا وجود اُس اعتدال

قویٰ کے سبب سے ہے جو اُن کے وجود کے لیے ضروری تھا تو وہ خود بخود اپنی فطرت پر غور کر کے یقین کر سکتا ہے کہ ان متضاد قوتوں اور خواہشوں کا اُس میں پیدا کرنا اس مقصد سے ہے کہ وہ اُن کو اعتدال پر رکھے ۔ تمام مذاهب حقه کا بھی اس سے زیادہ منشاء نہیں ہو سکتا اور ظاهرا انسان کو انسان بنانے کا یہی منشاء معلوم ہوتا ہے ۔

جب انسان اس درجے سے بھی آگے بڑھتا ہے تو اُس کو حیرت ہوتی ہے کہ یہ مجموعہ اضداد کیونکر بنا اور کس نے بنایا ۔ اُس کا خیال صرف اپنی ہی ذات پر منحصر نہیں رہتا ، بلکہ اُس کو زیادہ وسعت ہوتی ہے اور تمام عالم پر خیال دوڑا جاتا ہے کہ یہ کیونکر بنا اور کس نے بنایا یا آپ ہی آپ ہو گیا ۔ علمائے علم موجودات عالم سے پوچھتا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم کو نیچرل سائنس سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ ابتداء میں صرف هیولٰی تھا جس کو مادہ کہتے ہیں اور وہ اجزائے صغار ذیمقراطیسی پر جن کو اب سالمات سے تعبیر کرتے ہیں ، مشتمل تھا ۔ وہ سالمات خاص خاص طرح پر ایک دوسرے سے ملے اور اُن کی ترکیب سے تمام موجودات عالم ظہور میں آئے ، مگر اُن کو یہ بات معلوم نہ ہوئی کہ وہ مادہ از خود موجود تھا یا کسی موجود نے اس کو پیدا کیا تھا اور جس خاص خاص ترکیب سے وہ سالمات آپس میں ملے جن سے موجودات مختلف اجناس اور انواع و اقسام کے پیدا ہو گئے اس کا کیا سبب تھا ۔ یہ خاصیتیں اور قوتیں خود اُنھی میں تھیں یا کسی موجود نے ان میں رکھی تھیں ، مگر وہ تو موجودات میں سوائے اُس کے جو موجود و محسوس ہے اور کچھ نہیں پاتے ۔

یہی ایک مقام ہے جو فلاسفہ طبیعیین اور فلاسفہ الٰہیین کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے ۔ فلاسفہ طبیعیین تو اسی حد تک

پہنچ کر رہ جاتے ھیں اور زبان حال سے کہتے ھیں :

اگر یک سر موئے بر تر پرم - فروغ تجلی بسوزد پرم

اور لا ادریہ اور نیچریہ کے لقب سے ملقب ہوتے ھیں، کیونکہ وہ نیچر ھی کو خالق کائنات مانتے ھیں، مگر فلاسفہ الٰہیین یقین کرتے ھیں کہ اُس کا پیدا کرنےوالا وھی واحد ازلی و ابدی ھے جس کو ھم تم خدا اور عرب کے بدو اللہ اور یورپ کے لوگ گاڈ اور فلاسفہ الٰہیین علۃ العلل کہتے ھیں اور تمام موجودات عالم کا خالق مع اُن تمام قویٰ کے جو اُن میں ھیں اور مع اُن کی فطرت کے جس پر وہ پیدا ہوئے ھیں اُسی علۃ العلل کو یقین کرتے ھیں -

اس حد تک پہنچنے پر دو باتیں محقق ھو جاتی ھیں یا تسلیم کرنی پڑتی ھیں - اول یہ کہ انسان میں دو قوتیں موجود ھیں کہ ایک کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرتی ھے اور دوسری اُسی کام کے کرنے سے اُس کو روکتی ھے گو اُس کے اسباب کچھ ھی ھوتے ھوں، مگر ان دونوں قوتوں کا وجود انسان میں محقق پایا جاتا ھے - دوسرے یہ کہ اُن تمام افعال کے ظہور کا سبب اخیر جو انسان سے مطابق اُس کی فطرت کے ظاھر ھوتے ھیں، وھی علۃ العلل ھے جس نے اُن کو پیدا کیا ھے -

جب ھم یہاں تک پہنچتے ھیں تو ایک اور امر اُس علۃ العلل کی ذات میں ھم کو تسلیم کرنا پڑتا ھے جس کو ھم اُس کی صفت علم سے تعبیر کرتے ھیں، کیونکہ کسی صانع نے جو کسی چیز کو بنایا ھو اُس کی نسبت یہ گمان نہیں ھو سکتا کہ اس صنعت کی حقیقت کو اور اس بات کو کہ اس سے کیا کیا امر ظہور میں آویں گے نہ جانتا ھو، کیونکہ اگر وہ نہ جانتا ھو تو اس سے اس کا بنانا غیر ممکن ھے - مثلاً ایک گھڑی ساز قبل بنانے اُس گھڑی کے جانتا ھے کہ اس قدر پرزے اُس میں ھوں گے اور وہ پرزے

فلاں فلاں کام دیں گے اور اس قدر عرصے تک وہ گھڑی چلے گی اور اس قدر عرصے کے بعد بند ہو جائے گی ۔ پس وہ علة العلل جس نے انسان کو مع اُس کے قویٰ اور اُس کی فطرت کے پیدا کیا ہے بخوبی جانتا ہے کہ یہ پتلا کیا کیا کام کرے گا اور اسی جاننے کو ہم اُس علة العلل کی صفت علم سے تعبیر کرتے ھیں اور جو کچھ اُس کے علم میں ہے ، ممکن نہیں کہ اُس کے بر خلاف وہ پتلا کر سکے ۔

اس بیان سے یہ سمجھنا نہ چاھیے کہ ایسی حالت میں وہ پتلا اس بات پر مجبور ہو جاتا ہے کہ خواہ مخواہ وھی کرے یا وھی کرے گا جو اُس علة العلل کے علم میں ہے اور اُس کے برخلاف کرنا نا ممکن ہے ، کیونکہ یہ بات کہ وہ پتلا کیا کیا کرے گا ایک جدا امر ہے اور اس بات کا علم کہ وہ پتلا یہ یہ کرے گا ایک جدا امر ہے ۔ اُس کے علم سے اُس پتلے کی مجبوری اُس کے افعال مین لازم نہین آتی ۔ اس کی مثال اس طرح پر بخوبی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ فرض کرو ایک نجومی ایسا کامل ہے کہ جو کچھ آئندہ کے احکام بتاتا ہے ، اُس میں سرمو فرق نہیں ہوتا ۔ اب اُس نے ایک شخص کی نسبت بتایا کہ وہ ڈوب کر مرے گا ۔ اس کا ڈوب کر مرنا تو ضرور ہے ، اس لیے کہ نجومی کا علم واقعی ہے ، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس نجومی نے اُس شخص کو ڈوبنے پر مجبور کر دیا تھا ۔ پس جو علم الٰہی میں ہے یا یوں کہو کہ جو تقدیر مین ہے وہ ہوگا تو ضرور ، مگر اُس کے کرنے پر خدا کی طرف سے مجبوری نہیں ہے ، بلکہ خدا کے علم کو اس کے جاننے میں یا تقدیر کو اُس کے ہونے مین مجبوری ہے ۔

امام احمد بن یحییٰ المرتضیٰ زیدی نے اپنی کتاب الملل و النحل مین لکھا ہے :—

و قال لعبد الله ابن عمرؓ بعض الناس یا ابا عبد الرحمن ان اقوا مایزنون و یشربون الخمرو یسرقون و یقتلون النفس و یقولون کان فی علم الله فلا نجد بدامنه فغضب ثم قال سبحان الله العظیم قد کان ذالک فی علمه انهم یفعلونها و لم یحملهم علم الله علیٰ فعلها حدثنی ابی عمرؓ بن الخطاب انه سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول مثل علم الله فیکم کمثل السماء التی اظلتکم و الارض التی اقلتکم فکما لا تستطیعون الخروج من السماء و الارض کذالک لا تستطیعون الخروج من علم الله و کما لا تحملکم الارض و السماء علی الذنوب کذالک لا یحملکم علم الله علیها ۔

(ترجمه) عبداللہ بن عمرؓ سے ایک شخص نے کہا اے ابو عبدالرحمان ! بعض قوموں کے لوگ زنا کرتے ہیں اور شراب پیتے ہیں اور چوری کرتے ہیں اور لوگوں کو قتل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ خدا کے علم میں تھا ، ہم کو اس سے کوئی چارہ نہیں ہے ۔ عبد اللہ بن عمرؓ غصہ ہوئے ، پھر کہا سبحان اللہ بے شک اُس کے علم میں تھا کہ وہ ایسے کام کریں گے ، مگر خدا کے علم نے اُن کو اُن کاموں کے کرنے پر مجبور نہیں کیا ۔ مجھ سے میرے باپ عمرؓ بن خطاب نے ذکر کیا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا کہ علم الٰہی کی مثال تم میں مانند آسمان کے ہے جس نے تم پر سایا کر رکھا ہے اور مانند زمین کے ہے جس نے تم کو اٹھا رکھا ہے ۔ پس جس طرح تم آسمان و زمین سے باہر نہیں جا سکتے اُسی طرح تم خدا کے علم سے باہر نہیں ہو سکتے اور جس طرح آسمان و زمین تم کو گناہوں پر مائل نہیں کرتے اسی

طرح خدا کا علم بھی تم کو اُن گناھوں پر مجبور نہیں کرتا ۔

ان تمام امور سے جو ھم نے بیان کئیے چند مقدمات قائم ھوتے ھیں جن کے مطابق ان آیتوں کی تفسیر ھو سکتی ھے جن میں انسان مخاطب یا اُس کے حالات سے اخبار ھے ، یعنی موضوع اُن آیتوں کا انسان ھے ۔ چنانچہ اس مقام پر ھم اُن مقدماتِ کو بیان کرتے ھیں :—

(اول) تمام موجودات کو اور انسان کو مع اُس کے تمام قویٰ کے اُس نے پیدا کیا ھے جس کو ھم علة العلل یا خدا کہتے ھیں ۔

(دوم) اُس نے تمام مخلوقات کیا انسان اور کیا حیوان وغیرہ کو اپنی مشیت سے ایک فطرت پر پیدا کیا ھے جس میں تغیر و تبدل نہیں کرتا ۔ اُسی فطرت کے مطابق اُن سے افعال صادر ھوتے ھیں اختیاری یا اضطراری ۔ اور دونوں کی نسبت کہا جا سکتا ھے کہ مشیت الٰہی سے ھوتے ھیں ۔

(سوم) ھم دیکھتے ھیں کہ انسان میں دو قوتیں موجود ھیں ، ایک کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرتی ھے اور دوسری اسی کام کے کرنے سے روکتی ھے ۔

(چہارم) انسان اُن تمام قویٰ کو جو اُس میں ودیعت رکھے گئیے ھیں اپنی فطرت کی حد تک ان کے کام میں لانے کا مختار ھے ۔

(پنجم) اسی اختیار کے سبب انسان مکلف ھے ۔

(ششم) موجودات عالم کے حالات و افعال کا علم ماکان و مایکون بالفعل اُس علة العلل کو حاصل ھے جس نے اُس عالم کو بنایا یا پیدا کیا ۔

(ھفتم) تمام حالات جو موجودات عالم پر گزرتے ھیں اور تمام افعال جو انسان سے صادر ھوتے ھیں خود وہ علة العلل بسببِ علة العلل ھونے کے تمام وسائط کو درمیان سے حذف کر کے کہہ سکتی ھے کہ

"انا فعلت کذا و کذا" جیسے کہ کہا ہے "ما رمیت اذ رمیت و لکن اللہ رمٰی"۔

(ہشتم) اسی طرح انسان بھی اپنے تمام افعال کو اُس علة العلل کی طرف منسوب کر سکتے ہیں ، اس لیے کہ وہ اُن قوتوں کا خالق ہے جن سے وہ افعال ظاہر ہوئے۔

(نہم) امورات شرعیہ کے بجا لانے میں قوت فعل کو کام میں لانا اور منہیات شرعیہ سے بچنے میں قوت ترک فعل کو کام میں لانا اُس علة العلل کی مرضی کے موافق ہے اور باعث درجات ۔

(دہم) برخلاف اس کے یعنی منہیات شرعیہ میں قوت فعل کو کام میں لانا اور قوت ترک فعل کو کام میں نہ لانا اُس علة العلل کی مرضی کے موافق نہیں ہے اور باعث درکات ۔

اس بحث کا دار و مدار چوتھے مقدمے پر ہے جس میں ہم نے لکھا ہے کہ جو قوتیں انسان میں ودیعت کی گئی ہیں اُن کو اپنی فطرت کی حد تک کام میں لانے کا وہ مختار ہے ۔ ہمارے پاس تو اس کا ثبوت خود انسان کے نیچر میں موجود ہے ، یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ انسان جو کام کرنا چاہتا ہے کرتا ہے اور جو کام کرنا نہیں چاہتا نہیں کرتا ، گو اُن کے کرنے اور نہ کرنے کے کچھ اسباب بھی موجود ہوں ، مگر ہم کوئی وجہ اس امر کی قرار دینے کی نہیں پاتے کہ انسان اُن قویٰ سے اُس وقت تک کام نہیں لے سکتا جب تک کہ ہر وقت اُس کام کا ارادہ اور مشیت الٰہی نہ ہو کہ وہ ان قوتوں سے کام لے ۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ ہر کام کے کرنے کے وقت ارادہ اور مشیت الٰہی کا ہونا درکار ہے تو ان کو اس کی دلیل پیش لانی چاہئے ۔ قرآن مجید کی آیتوں سے جو اس پر استدلال کرتے ہیں وہ دو وجہ سے غلطی کرتے ہیں ۔ اول تو اس وجہ سے کہ وہ

انسان کے نیچر کو قرآن مجید میں ڈھونڈتے ہیں ، حالانکہ انسان کے نیچر کو خود انسان میں ٹٹولنا چاہئے ۔ دوسرے یہ کہ جن آیتوں سے وہ استدلال کرتے ہیں ہمارے نزدیک نہ وہ استدلال صحیح ہے نہ اُن کے معنی جو وہ لیتے ہیں صحیح ہیں ۔

اس بات سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ بے مشیت ایزدی نہ کچھ ہوا ہے نہ کچھ ہو سکتا ہے ، مگر اس امر میں کہ اس مشیت کا ظہور کیونکر ہوتا ہے اکثر لوگوں نے غلطی کی ہے ، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ جب انسان کوئی نیک کام کرنا چاہتا ہے اس وقت خدا کا ارادہ اور اُس کی مشیت ہوتی ہے کہ وہ اُس کام کو کرے اور جب کوئی برا کام کرنا چاہتا ہے جب بھی خدا کا ارادہ اور مشیت ہوتی ہے کہ وہ یہ کام کرے ، لیکن اس طریقے پر مشیت ایزدی کا ظہور اُس فطرت میں ہوتا ہے جس پر اُس نے انسان کو اور دیگر موجودات عالم کو پیدا کیا ہے ۔ پتھر کو بھاری پیدا کیا ہے ۔ اس کی فطرت میں ارادہ اور مشیت الٰہی یہ رکھی گئی ہے کہ جب پانی میں ڈالا جائے ڈوب جائے۔ اور جب پتھر پانی میں ڈوبے گا کہا جائے گا کہ مشیت الٰہی سے ڈوبا ہے۔ آگ کو خدا نے اپنی مشیت و ارادے سے ایسی فطرت پر پیدا کیا ہے کہ جب کوئی چیز جس میں جلنے کی فطرت ہے اُس سے ملے تو جل جائے ۔ پس جس وقت لکڑی یا ایندھن آگ میں ڈالنے سے جل جاوے گا کہا جاوے گا کہ مشیت ایزدی یہی تھی، مگر یہ کہنا کہ آگ میں قوت احراق نہیں ہے ، مگر جب کوئی چیز قابل احتراق اُس میں ڈالی جاتی ہے ، تو خدا تعالیٰ اس میں عادۃً قوت احراق پیدا کر دیتا ہے اور وہ جلا دیتی ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں اور اس سے اُس فطرت کا بطلان لازم آتا ہے جو خدا نے ہر ایک چیز میں پیدا کی ہے ۔

انسان کو خدا نے اس فطرت پر پیدا کیا ھے کہ جو قویٰ اس میں ودیعت کئے گئے ھیں اُن کو کام میں لانے کا اس کو مختار کیا ھے ۔ پس جب وہ اپنے اس اختیار سے جو خدا کے ارادے اور مشیت سے اُس کو دیا گیا ھے کوئی کام کرے تو اُس وقت بھی کہا جائے گا کہ خدا کے ارادے اور مشیت سے اُس نے وہ کام کیا۔ اُس کا مختار ھونا اس بات کے مانع نہیں ھے کہ خدا کے ارادے اور مشیت کو اس سے منسوب نہ کیا جائے۔

اب ان اصول عشرہ کے مطابق ھم اُن آیتوں کی تفسیر بیان کریں گے جن کو ابن حزم نے بیان کیا ھے اور بتاویں گے کہ اُن آیتوں سے انسان اُن قویٰ کے کام میں لانے میں جو اُس کو حسب فطرت عطا کئے گئے ھیں مجبور نہیں ھے ، بلکہ اُن کے کام میں لانے کا اُس حد تک جو از روئے فطرت کے مقرر ھوئی ھے مختار ھے اور اسی وجہ سے مکلف ھے ۔

(۱) مثلاً خدا نے فرمایا کہ " قرآن نصیحت ھے اُس شخص کے لیے جو تم میں سے سیدھی راہ پر چلنا چاھے " اس جملے سے تو انسان کا مختار ھونا ظاھر ھوتا ھے ۔ دوسرا جملہ یہ ھے کہ "تم کچھ نہیں چاھتے مگر یہ کہ چاھے اللہ پروردگار عالموں کا" یعنی جس فطرت پر اپنی مشیت سے خدا نے اُس کو پیدا کیا ھے اُس پر خدا نے فرمایا ھے " وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ " جیسا کہ ھم نے مقدمہ دوم میں بیان کیا ھے اُس سے سلب اختیار انسان جبکہ وہ فطرت ذی اختیار پر پیدا کیا گیا ھے لازم نہیں آتا۔

(۲) یا خدا کا یہ فرمانا کہ " خدا گمراہ کرتا ھے جس کو چاھتا ھے اور ھدایت کرتا ھے جس کو چاھتا ھے " چونکہ خدا علۃ العلل ھے، اس لیے وہ تمام افعال بندوں کو وسائط درمیانی سے

حذف کر کے اپنی طرف منسوب کر سکتا ہے ، جیسا کہ مقدمہ ہفتم میں ہم نے بیان کیا ہے ، اس سے بریت انسان جو ایک فطرت ذی اختیار پر پیدا کیا گیا ہے لازم نہیں آتی ۔

(۳) جہاں خدا نے یہ فرمایا ہے کہ "قرآن ان لوگوں کے لیے جو ایمان لائے ہیں ہدایت اور شفا ہے اور جو ایمان نہیں لائے ان کے کانوں میں ٹھیٹیاں ہیں اور قرآن ان کے لیے اندھا پن ہے" یہ آیت تو بطور بیان ایک واقعہ کے ہے اور ابن حزم کے مذہب پر دلیل نہیں ہو سکتی ۔

(۴) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ "اگر تیرا پروردگار چاہتا تو ایمان لاتے سب جو زمین پر ہیں" یعنی اگر چاہتا تو ان کو فطرت ذی اختیار پر پیدا نہ کرتا ، بلکہ اس فطرت پر پیدا کرتا کہ "لا یعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما یؤمرون" ۔

(۵) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ "ممکن نہیں کہ کوئی شخص بدون اذن خدا کے ایمان لاوے" اذن کیا ہے ؟ وہ اس کی فطرت ذی اختیار ہونے کی ہے جس پر خدا نے اس کو پیدا کیا ہے یا خدا کا علم ہے "بانہ یعلم انہ یومن ام لا" یعنی وہ جانتا ہے کہ وہ ایمان لائے گا یا نہیں جیسا کہ ہم نے مقدمۂ ششم میں بیان کیا ہے ۔

دو لفظ قرآن مجید میں آتے ہیں ، ایک اذن کا اور ایک شاء کا ، جیسے کہ "الا باذن اللہ" اور "الا ان یشاء اللہ" ان لفظوں سے کسی امر مستثنیٰ کا واقع ہونا مراد نہیں ہوتا ، بلکہ اس سے اپنی عظمت و جبروت اور قدرت کاملہ کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور بعض جگہ باوجود استثناء کے توثیق اس امر کی مراد ہوتی ہے جو اس کے ماقبل ہے ۔

مثلاً خدا نے ایک جگہ فرمایا "من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ" یعنی کون شخص ہے کہ خدا کے پاس کسی کی شفاعت کرے گا۔ دوسری جگہ خدا نے شفاعت کی بالکل نفی کی ہے اور فرمایا ہے "و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منھا شفاعۃ ولا یوخذ منھا عدل ولاھم ینصرون"، یعنی ڈرو اس دن سے جبکہ کوئی کچھ بھی کسی کے کام نہ آوے گا اور اس کے لیے کوئی شفاعت قبول نہ ہوگی اور نہ کچھ اس کے بدلے میں لیا جاوے گا اور نہ اس کی مدد کی جائے گی۔ پس اس آیت میں "الا باذنہ" سے یہ مراد نہیں ہو سکتی کہ خدا کسی کو شفاعت کا اذن دے گا، بلکہ ان لفظوں سے توثیق اور تائید اس حکم کی مراد ہوتی ہے جو کہ استثناء سے پہلے بیان ہے۔ اس کی زیادہ تفسیر ہم وہاں بیان کریں گے جہاں لفظ "الا ان یشاء اللہ" کا آیا ہے۔

(٦) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ "ہم اُن کو چھوڑ دیں گے اُن کی گمراہی میں بھٹکتے ہوئے، وہ ایمان نہیں لانے کے، مگر یہ کہ خدا چاہے" گمراہی میں چھوڑ دینے کے معنی یہ ہیں کہ جس فطرت پر کہ وہ پیدا ہوئے ہیں اُسی فطرت میں رہیں گے۔ یہ اُسی اصول پر ہے جو ہم نے مقدمہ دوم میں بیان کیا ہے اور یہ جو خدا نے فرمایا کہ وہ ایمان نہیں لانے کے، یہ بیان اُس اصول پر متفرع ہے جو ہم نے مقدمہ ششم میں بیان کیا کہ خدا کو اپنے علم سے معلوم تھا کہ وہ مسلمان نہیں ہونے کے۔

"الا ان یشاء اللہ" کا لفظ جو اس مقام پر ہے وہ خدا کی جانب منسوب ہے۔ "الا ان یشاء اللہ" کا لفظ تین طرح پر بولا جاتا ہے۔ ایک اس طرح پر کہ انسان اس کو اپنے ایسے کام کے ساتھ شامل کرتا ہے جس کے کرنے کا وہ آئندہ ارادہ رکھتا

ہے - ایسے مقام پر یہ لفظ تذکراً ﷲ اور خدا سے بطور طلب امداد بولا جاتا ہے - دوسرے یہ کہ انسان اپنے کسی حتمی وعدے کے ساتھ کہ میں فلاں کام کروں گا استعمال کرتا ہے - اس سے مراد ہوتی ہے توثیق اس وعدے کی خدا کے نام شامل کرنے سے - تیسرے یہ کہ خدا تعالیٰ اپنے احکام قطعی اور اپنے وعدوں کے ساتھ اس کو استعمال کرتا ہے - اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو امر اس سے قبل بیان ہوا ہے وہ کبھی تبدیل نہیں ہونے کا ، گو کہ خدا تبدیلی پر قادر ہو ، مگر وہ تبدیل نہیں کرے گا -

تفسیر کشاف میں اس آیت کی تفسیر میں "ولا تقولن لشیئی انی فاعل ذالک غدا الا ان یشاء اللہ" یہ لکھا ہے :-

"وفیہ وجہ ثالث وھو ان یکون ان شاء اللہ فی معنی کلمۃ تابید کانہ قیل ولا تقولنہ ابدا و نحوہ فیھا الا ان یشاء اللہ لان عودھم فی ملتھم مما لن یشاء اللہ" -

(ترجمہ) "اس میں تیسری وجہ یہ ہے کہ اس مقام پر ان شاء اللہ کلمہ تابید کا ہے جس کے معنی کبھی کے ہوتے ہیں - گویا کہ یوں کہا گیا ہے کہ تو اس کو کبھی نہ کہیو اور اسی کی مثل دوسری آیت ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے بندوں کی زبان سے "نہیں ممکن ہے کہ ہم پھر جاویں اس دین میں ، مگر یہ کہ چاہے اللہ" کیونکہ ان کا پھرنا ان کے مذہب میں ان چیزوں میں سے تھا جن کو خدا نے نہیں چاہا -

ان دونوں مقاموں میں صاحب کشاف نے ان یشاء اللہ کے لفظ کو اس کے معنی معروف میں قرار نہیں دیا ، بلکہ دونوں جگہ کلمۂ تابید قرار دیا ہے جس سے قائم رہنا اس امر کا جو استثناء سے پیشتر ہے

ثابت ہوتا ہے نہ اُس سے مستثنیٰ ہونا - اگرچہ ہمارے نزدیک پہلا کلمہ ان یشاء اللہ کا تذکراً للہ اور بطور استمداد من اللہ کے ہے اور دوسری جگہ بطور توثیق اس کلام کے ہے جو ما قبل استثنا ہے اور جس کو صاحب کشاف نے کلمہ تابید سے تعبیر کیا ہے، مگر اتنی بات تفسیر کشاف سے ثابت ہوتی ہے کہ لفظ " الا ان یشاء اللہ" سے استثنا مراد نہیں ہوتی - پس جس آیت سے کہ ہم بحث کرتے ہیں کہ وہ ایمان نہیں لانے کے، مگر یہ کہ چاہے اللہ، اس سے استثناء مراد نہیں ہے، بلکہ ایمان نہ لانے کی تابید مراد ہے، یعنی کبھی ایمان نہیں لانے کے جیسا کہ خدا کے علم میں ہے -

(۷) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ " ہم نے اُن کے دلوں پر پردے ڈال دئے ہیں اس سے کہ وہ قرآن کو سمجھیں اور اُن کے کانوں میں بہرا پن کر دیا ہے" یہ اس اصول پر بیان فرمایا ہے جو مقدمہ ششم میں مذکور ہے، یعنی باوجودیکہ فطرتاً خدا نے اُن کو مختار پیدا کیا تھا، لیکن خدا کو اپنے علم سے یہ بات معلوم تھی کہ وہ ہرگز راستی پر نہیں آئیں گے - اس واسطے ان کے افعال کو اُن لفظوں میں جو اس آیت میں ہیں بیان کیا ہے اور حسب مقدمۂ ہفتم اُن افعال عباد کو بسبب علۃ العلل ہونے کے اپنی طرف منسوب کیا ہے، نہ یہ کہ خدا نے اُن کو ایمان نہ لانے پر مجبور کر دیا ہے -

(۸) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ " اگر خدا چاہتا تو تم سب کو ایک گروہ بنا دیتا" یعنی جس فطرت ذی اختیار ہونے پر خدا نے تم کو پیدا کیا ہے اُس فطرت پر پیدا نہ کرتا، بلکہ عدم اختیار کی ایسی فطرت پر پیدا کرتا جس پر یہ صادق آتا ہے " لا یعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما

یومن و ن " اور دوسرا جملہ جو اس آیت کا ہے " لیکن وہ گمراہ کرتا ہے جس کو چاہتا ہے اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہتا ہے " اسی علم الٰہی پر مبنی ہے جس کا ذکر مقدمہ ششم میں ہے اور اُس کو اپنی ذات کی طرف تمام وسائط کو حذف کر کے منسوب کیا ہے ، اُسی اصول پر جس کا ذکر مقدمہ ہفتم میں ہے۔

(۹) یہ جو خدا نے فرمایا ہے انسانوں کی زبان سے کہ "ہمارے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم پھر پڑیں بت پرستی میں، مگر یہ کہ چاہے پروردگار ہمارا " اس کی تفسیر بحوالۂ تفسیر کشاف ابھی بیان کر چکے ہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جملۂ مستثنیٰ سے استثناء مراد نہیں ہے ، بلکہ اُس سے تابید مراد ہے ۔

(۱۰) اور خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ "اُن کے دلوں میں بیماری ہے پھر زیادہ کیا اللہ نے ان کی بیماری کو" یہ بیان تو صرف اُن کے ذی اختیار ہونے کی فطرت کا ہے اور زیادہ ہونا مرض کا بھی نتیجہ اُسی فطرت کا ہے اور اُس کو خدا نے بہ سبب علة العلل ہونے کے اپنی طرف منسوب کیا ہے جیسا کہ مقدمۂ ہفتم میں مذکور ہے ۔

(۱۱) یہ جو خدا نے فرمایا کہ " اگر خدا چاہتا تو خدا کی نشانیاں نازل ہونے کے بعد وہ آپس میں نہ لڑتے، لیکن اللہ کرتا ہے جو چاہتا ہے" اول تو خدا کے اس فرمانے سے کہ اگر خدا چاہتا تو وہ آپس میں نہ لڑتے یہ لازم نہیں آتا کہ اُن کا لڑنا خدا نے چاہا تھا ۔ بلا شبہ یہ بات سچ ہے کہ خدا جو چاہتا ہے کرتا ہے ، مگر اُس کے چاہنے کا ظہور اُسی طرح ہوتا ہے جس طرح کہ اُس نے قانون قدرت میں مقرر کیا ہے ۔ پس وہ مختار تھا کہ جس فطرت ذی اختیار پر اُس نے اُن کو پیدا کیا ہے جو لڑتے ہیں ، اُن کو دوسری فطرت پر پیدا کرتا ۔

(۱۲) یہ جو خدا نے فرمایا ہے کہ "خدا جس شخص کو فتنے میں ڈالنے کا ارادہ کرتا ہے تو تو ہرگز اس کو خدا سے نہیں بچا سکتا" بالکل سچ ہے۔ خدا کا ارادہ قانون فطرت میں ظاہر ہوتا ہے، پس جس فطرت ذی اختیار ہونے پر خدا نے جس کو پیدا کیا ہے اُس کو کوئی تبدیل نہیں کر سکتا، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے اُن کو فتنے میں پڑنے پر مجبور کر دیا تھا، کیونکہ وہ ذی اختیار ہونے کی فطرت پر پیدا ہوئے تھے۔

(۱۳) خدا کے اس فرمانے سے کہ "خدا نے نہ چاہا کہ اُن کے دلوں کو پاک کرے" اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے اُن کے دلوں کو نا پاک کرنا چاہا تھا، کیونکہ وہ ایک فطرت ذی اختیار ہونے پر پیدا ہوئے تھے، ہاں اگر خدا چاہتا تو اُن کو دوسری فطرت عدم اختیار پر پیدا کرتا۔

(۱۴) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ "اگر خدا چاہتا تو ان کو سیدھے رستے پر کر دیتا" یعنی ان کو فطرت غیر اختیاری پر پیدا کرتا، مگر جبکہ فطرت ذی اختیار پر پیدا کیا ہے تو اُن کو کوئی مجبوری لازم نہیں آتی۔

(۱۵) اسی طرح خدا کے اس فرمانے سے کہ "اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو سیدھی راہ پر چلاتے، لیکن ہمارا قول پورا ہوا کہ ہم دوزخ کو جنوں اور آدمیوں سے بھریں گے سب سے" انسان کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ خدا نے اس کو ایسی فطرت پر پیدا کیا ہے جو ذی اختیار ہے اور بے شک اگر خدا چاہتا تو اُن کو ایسی فطرت پر پیدا کرتا جو ذی اختیار نہ ہوتی۔ اُس صورت میں اُسی فطرت پر چلتے جس فطرت پر پیدا کیا تھا۔

(۱۶) خدا کا یہ فرمانا کہ "خدا جس شخص کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس شخص کو چاہتا ہے سیدھے رستے پر چلاتا ہے"

یہ اُسی اصول پر مبنی ہے جس کا ذکر مقدمۂ ہفتم میں ہے ، یعنی تمام وسائط کو حذف کرکے بندوں کے کاموں کو بہ سبب علۃ العلل ہونے کے اپنی ذات پاک کی طرف منسوب کرتا ہے ۔

(۱۷) خدا نے جو حضرت ابراہیم[ع] کی زبان سے یہ فرمایا ہے کہ ''اگر میرا رب مجھ کو ہدایت نہ کرتا تو بیشک میں ہوتا گمراہ قوم میں سے'' اس سے یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکلتا کہ جو گمراہ رہے ہیں اُن کو خدا نے چاہا کہ وہ گمراہ رہیں ، خصوصاً اس صورت میں کہ اُس نے انسان کو فطرت ذی اختیار پر پیدا کیا ہے ۔

(۱۸) اور خدا کا یہ فرمانا کہ ''اگر خدا چاہتا تو وہ شرک نہ کرتے'' یعنی فطرت ذی اختیار پر جو اُن کو پیدا کیا ہے ، اگر وہ چاہتا تو ایسی فطرت پر پیدا کرتا جس میں طاقت شرک کرنے کی نہ ہوتی ۔

(۱۹) ایک جگہ خدا نے فرمایا ہے کہ ''بعض لوگ بعض کے دل میں دھوکا ڈلتے ہیں، اگر تیرا پروردگار چاہتا تو وہ اُس کو نہ کرتے''۔

(۲۰) اور ایک جگہ فرمایا ہے کہ ''اگر خدا چاہتا تو مشرکین اپنی اولاد کو قتل نہ کرتے'' ۔

(۲۱) اور خدا نے فرمایا کہ ''اگر خدا چاہتا تو مسلط کر دیتا اُن کو تم پر'' ۔

ان تینوں آیتوں میں لفظ شاء کا ہے ، مگر مشیت کا ظہور اُس فطرت کے پیرائے میں ہوتا ہے جس پر کہ اُس نے انسان کو پیدا کیا ہے ۔ پس خدا نے انسان میں ایسی قوت رکھی ہے کہ وہ چاہے تو دوسروں کو فریب دے اور چاہے تو نہ دے ، نیز اس بات کی بھی قوت رکھی ہے کہ مشرکین چاہیں تو اپنی اولاد کو ماریں اور نہ چاہیں تو نہ ماریں اور نیز انسان کو ایسی قدرت

بھی دی ھے کہ اگر وہ چاھے تو اپنے بعض بنی نوع پر تسلط حاصل کرے اور اگر نہ چاھے تو نہیں - پس ان تمام افعال میں انسان مجبور نہیں ھے ، لیکن اگر خدا چاھتا تو اُن کو اور قسم کی فطرت پر پیدا کرتا جس سے فریب دھی یا قتل اولاد ممکن نہ ھوتا یا ایک کا دوسرے پر تسلط کرنا لازمی ھوتا - پس ان آیتوں سے یہ ثابت نہیں ھو سکتا کہ کافروں نے جو کچھ کیا وہ خدا کی خواھش تھی یا کافروں کا بچوں کو قتل کرنا یا کافروں کو نبیوں اور نیک بندوں پر مسلط کرنا اُس کی مرضی تھی -

(۲۲) اور خدا نے جو یہ فرمایا ھے کہ " اللہ جس کو ھدایت کرنی چاھتا ھے اُس کا دل اسلام کے لیے کھول دیتا ھے اور جس کو گمراہ کرنا چاھتا ھے اُس کے دل کو تنگ کر دیتا ھے " اگرچہ یہ سب باتیں خود فطرت انسانی سے پیدا ھوتی ھیں ، لیکن چونکہ خدا علۃ العلل ھے اُس نے ان باتوں کو جیسا کہ ھم نے مقدمۂ ھفتم میں بیان کیا ھے اپنی طرف منسوب کیا ھے اور خدا کے علم میں یہ بات تھی کہ کون شخص مسلمان ھوگا اور کیا چیز اُس کے دل میں پیدا ھوگی جس سے کہ وہ اسلام قبول کرے گا اور کیا چیز پیدا ھوگی جس سے کہ وہ اسلام قبول نہ کرے گا -

(۲۳) اور خدا نے جو یہ فرمایا ھے کہ " تو صبر کر اور تیرا صبر اللہ کی توفیق سے ھے " اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ جس نے صبر نہیں کیا اللہ نے اُس کو صبر نہیں دیا کسی طرح پر صحیح نہیں ھے کیونکہ کسی بات پر صبر کرنا یا نہ کرنا خود فطرت انسانی پر منحصر ھے اور اُسی فطرت کے کام میں لانے کا اس میں اشارہ ھے -

(۲۴) خدا کا یہ فرمانا کہ " جھگڑا مت کرو " یہ اشارہ اُسی

فطرت کی طرف ہے جو خدا نے اُن مین پیدا کی ہے جس سے کہ وہ اپنے افعال میں خود مختار ہیں اور یہ بات سچ ہے کہ اگر خدا چاہتا تو ایسی فطرت پر لوگوں کو پیدا کرتا کہ وہ آپس مین اختلاف نہ کرتے ۔

(۲۵) خدا کی نسبت بندوں کا یہ کہنا کہ تو جس کو چاہتا ہے ملک اور عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلت ، اسی وجہ سے ہے کہ س کو علۃ العلل تسلیم کیا ہے ، جیسا کہ ہم نے مقدمۂ ہشتم میں بیان کیا ہے ۔ اس سے بندوں کا سلب اختیار یا مجبور ہونا نہیں پایا جاتا ۔

(۲۶) خدا کا اپنی طرف منسوب کرنا کہ ہم نے کمزوروں پر زبردستوں کو غلبہ دیا ہے ، اسی علۃ العلل ہونے کی وجہ سے ہے جس کا ذکر ہم نے مقدمۂ ہفتم مین کیا ہے ، ورنہ ہر کوئی جانتا ہے کہ غالب اور مغلوب ہونے کے لیے ظاہری اسباب ہوتے ہیں جن کے سبب ایک غالب اور ایک مغلوب ہوتا ہے

(۲۷) خدا کا یہ کہنا کہ " ہم نے نمرود کو پادشاہت دی " اسی قسم کا ہے جس کا ذکر ہم نے مقدمۂ ہفتم میں کیا ہے ۔

(۲۸) غزوۂ تبوک مین جو لوگ جہاد میں نہین گئے اُن کی نسبت یہ کہنے سے کہ " خدا نے نا پسند کیا اُن کا جانا " یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے جو قدرت اُن کو جہاد میں جانے کی فطرتاً عنایت کی تھی اُن سے سلب کر لی تھی اور باوجود سلبہ کرنے کے اُن سے ناراض ہوا تھا ۔

(۲۹) خدا کا کافروں کی نسبت یہ کہنا کہ " ہم نے دنیا مین اُن کو عذاب دینے کا ارادہ کیا ہے " یہ اسی بناء پر ہے کہ خدا کو معلوم ہے کہ وہ لوگ کیا کریں گے اور اُن کے لیے کیا

ہوگا ، جیسا کہ ہم نے مقدمۂ ششم میں بیان کیا ہے ۔ اس کہنے سے اُن کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا ۔

(۳۰) کافروں کا یہ کہنا کہ اگر خدا چاہتا تو ہم فرشتوں کی پرستش نہ کرتے ، اسی قسم کی بات ہے جیسا کہ انسان اپنے افعال کو خدا کی طرف منسوب کر دیتے ہیں ، جس کا ذکر مقدمۂ ہفتم میں ہم نے کیا ہے ، پس ان کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے اُن کو فرشتوں کی عبادت کرنے پر مجبور کیا تھا ۔

(۳۱) اور یہ بات کہ ان میں سے بعض کو خدا نے ہدایت دی اور بعض پر گمراہی ثابت ہوئی اور خدا نہیں ہدایت کرتا اس کو جسے گمراہ کرتا ہے ، یہ سب بندوں کے افعال ہیں ، جو خدا بسببِ علۃ العلل ہونے کے اپنی طرف منسوب کرتا ہے اور گویا اپنے علم مستقبل سے کہتا ہے کہ جو گمراہ ہوئے ہیں وہ ہدایت نہیں پاویں گے ۔ اس قسم کے طرز کلام سے انسان کے اُس نیچر کا بطلان لازم نہیں آتا جس پر وہ خود مختار پیدا کیا گیا ہے ۔

(۳۲) مشرکین کا یہ کہنا کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے ، اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے ان کو شرک کرنے پر مجبور کیا تھا ، بلکہ خدا نے اُن کے اس کہنے کو اُن کی بے علمی کی طرف منسوب کیا ہے ، کیونکہ وہ غلط خیال رکھتے تھے ، کہ خدا نے اُن کو شرک کرنے پر مجبور کیا ہے ۔

(۳۳) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ ” اگر اللہ چاہتا تو کافر شرک نہ کرتے “ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ایمان اور شرک ، ہدایت اور گمراہی جو کچھ دُنیا میں ہے ، اللہ نے ان سب کے ہونے کا ارادہ کیا ہے ، صحیح نہیں ہے ، بلکہ خدا کے یہ کہنے کا

کہ اگر اللہ چاہتا تو وہ شرک نہ کرتے یہ مطلب ہے کہ اگر خدا چاہتا تو اُن کو فطرت ذی اختیار پر نہ پیدا کرتا ، بلکہ اُن کو دوسری فطرت پر پیدا کرتا جس سے شرک نہ کرنے پر وہ مجبور ہوتے۔

(۳۴) لوگوں کے اس کہنے سے کہ کیا ہم کھانا کھلائیں اُن کو جن کو اگر خدا چاہتا تو کھانا کھلاتا ، یہ لازم نہیں آتا کہ خدا نے ارادہ کیا کہ بھوکوں کو کھانا نہ دے ' کیونکہ بھوکا ہونا یا پیٹ بھرا ہونا اُس قوت اکتساب پر یا اُن واقعات فطری پر منحصر ہے جو انسانی زندگی میں پیش آتے ہیں۔

(۳۵) اور خدا کا یہ فرمانا کہ "اگر ہم چاہتے تو ہرایک شخص کو ہم ہدایت دیتے" اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن لوگوں نے ہدایت نہیں پائی ، خدا نے ارادہ کیا کہ وہ ہدایت نہ پائیں اور بے شک خدا میں ایسی قدرت تھی کہ اگر وہ چاہتا تو اُن کو دوسری فطرت پر پیدا کرتا اور وہ اپنے حالات و افعال میں مجبور ہوتے۔

(۳۶) خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ " ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص ایمان لاوے ، مگر اللہ کی اجازت سے" اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ہر شخص کا ایمان اضطراری ہے اختیاری نہیں ، محض غلط ہے ، بلکہ اس کے وہ معنی ہیں جو ہم نے پانچویں آیت کی تفسیر میں لکھے ہیں۔

(۳۷) اور یہ بات کہ " خدا جس کو چاہتا ہے وہ ہدایت پاتا ہے اور جس کو گمراہ کرتا ہے پھر اُس کے لیے کوئی راہ بتانے والا نہیں " یہ اُسی بناء پر خدا نے فرمایا ہے جس کے مطابق وہ بسبب علۃ العلل ہونے کے بندوں کے افعال کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ ہفتم میں بیان کیا ہے۔

(۳۸) یہی تفسیر اُس آیت کی بھی ہے جہاں خدا نے اپنے پیغمبر سے فرمایا کہ " خدا جس کو چاھتا ہے ہدایت کرتا ہے "۔

(۳۹) اور یہ بات کہ فتح مندی نہین ہے، مگر خدا کی طرف سے، اس سے پایا جاتا ہے کہ فتح مندوں کی فتح مندی اور کامیابی اُن اسباب فطری پر موقوف ہے جو خدا نے اس عالم اسباب مین پیدا کئے ہین ۔

(۴۰، ۴۱) خدا کا یہ فرمانا کہ " خدا نے اُن کے ہاتھوں کو تم سے اور تمہارے ہاتھوں کو اُن سے باز رکھا " اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے جو فطری اسباب غالب ہونے مغلوب ہونے، شکست پانے اور کامیابی حاصل کرنے کے دنیا مین پیدا کئے ہین انھی پر یہ تمام واقعات و حالات موقوف ہین ۔

ابن حزم نے ان آیتوں کو چھوڑ دیا ہے جن میں افعال انسانی خود انسان کی طرف منسوب کئے ہین، جیسے کہ " ما ظلمھم اللہ و لکن انفسھم یظلمون " اور ایک جگہ فرمایا ہے " فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر " اور مثل اس کے بہت سی آیتین ہین جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے افعال کا مرتکب ہے ۔ پس جب ان دونوں قسم کی آیتوں پر غور کیا جاوے تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا نے اپنی حکمت کاملہ سے انسان کو ایک حد تک ذی اختیار پیدا کیا ہے اور اُسی حد اختیار مین جو افعال وہ کرتا ہے اُسی کا وہ ذمہ دار اور جواب دہ ہے، خدا اُس کو بندے کی طرف منسوب کرے یا علۃ العلل ہونے کے سبب اپنی طرف منسوب کرے ۔

لا وثوق بما وعدہ اللہ

(تہذیب الاخلاق جلد دوم نمبر ۷ (دور سوم) بابت یکم ربیع الثانی ۱۳۱۳ھ)

لا وثوق بما وعدہ اللہ (نعوذ باللہ منہا) یعنی خدا کے وعدوں کا کچھ اعتبار نہیں ہے ۔ ایک شاعر نے کہا ہے :

خدا کو کام تو سونپے ہیں میں نے سب لیکن
رہے ہے خوف مجھے اس کی بے نیازی کا

میاں ! تم کیا کہتے ہو ، اگر خدا ہی کے وعدوں پر اعتماد نہ ہوگا تو، پھر کس کے وعدوں پر اعتماد ہوگا ۔

تم تو مجھ کو نیچری معلوم ہوتے ہو جو یہ کہتے ہیں کہ خدا نے جو قانون قدرت بنایا ہے اُس کے برخلاف نہیں کرتا ۔

میاں تم سمجھتے بھی ہو کہ اگر خدا اپنے وعدوں کے برخلاف کرے تو خدا پر کذب لازم آتا ہے ، پھر خدا نعوذ باللہ جھوٹا وعدہ کرتا ہے ؟

ہاں ، جی ہاں ، خدا کے اوپر اگر جھوٹا وعدہ کرنا لازم آتا ہے تو آیا کرے ، مگر میں تو نیچریوں کے عقیدے کو نہیں ماننے کا ۔ میاں ! اللہ نے وعدہ کیا ہے کہ منافق مرد اور منافق عورتیں اور کافر ہمیشہ جہنم کی آگ میں رہیں گے اور وہی اُن کے لیے کافی ہے، لعنت کی ہے اُن پر اللہ نے اور اُن کے لیے ہے اٹل عذاب ۔

اور ایک جگہ خدا نے کہا ہے :۔

وعد اللہ المومنین والمومنات جنات تجری من

تحتہا الانہار خالدین فیہا و مساکن طیبۃ فی جنات عدن و رضوان من اللہ اکبر ذالک ہو الفوز العظیم ۔

" (ترجمہ) " وعدہ کیا ہے اللہ نے مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں سے بہشت کا، بہتی ہیں اس میں نہریں ، ہمیشہ رہیں گے اس میں اور اچھے مکانوں کا ہمیشہ کے بہشت میں اور اللہ کی خوشنودی بڑی ہے اور یہ بڑی کامیابی ہے " پھر کیا یہ وعدہ جھوٹا ہے اور اعتبار کے لائق نہیں ہے ؟

کون کہتا ہے کہ جھوٹا ہے ، مگر تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ خدا قادر مطلق ہے جو چاہتا ہے سو کرتا ہے ۔ کیا قرآن میں یہ نہیں ہے کہ " یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید " پھر اگر خدا نے اپنے قادر مطلق ہونے کے سبب سے منافقوں اور کافروں کو تو بہشت میں بھیج دیا اور مسلمانوں کو دوزخ میں تو پھر تم اس کا کیا کر لو گے ؟ اگر تم یہ کہو کہ خدا کو اپنا وعدہ پورا کرنا ضرور ہے تو اس سے خدا کی مجبوری لازم آتی ہے اور وہ فاعل مختار نہیں رہتا اور وہ تو ایسا ہی ہو جاتا ہے جس کو کچھ اختیار نہ ہو ۔ بت میں اور ایسے خدا میں کیا فرق ہے ؟ ہم تو ایسے خدا کو نہیں مانتے جس کو کچھ اختیار نہ ہو ۔ نیچری بھی تو یہی کہتے ہیں کہ خدا نے جو قانون قدرت بنایا ہے اس کے برخلاف نہیں کرتا تو ہم ان پر یہی اعتراض کرتے ہیں کہ اگر خدا قانون قدرت کے برخلاف نہیں کرتا یا جو مقدرات اس نے مقرر کر دئے ہیں ان کے برخلاف نہیں کر سکتا تو ہم ان کے عقیدے کو اسی لیے نہیں مانتے کہ خدا بعوض قادر مطلق ہونے کے کاٹ کا پتلا رہ جاتا ہے جس کو کچھ اختیار نہیں ہے ۔ پھر اگر خدا اپنے وعدوں کے برخلاف نہ کرتا ہو اور نہ کر سکتا ہو

تب بھی وہ ایک کاٹ کا پتلا رہ جاتا ہے تو جب ہم اُس کو نہیں مانتے تو اس کو کیوں مانیں گے۔

میاں! تم ذرا سمجھ کر بات کہو کہ اگر کوئی بڑا بادشاہ اپنی خوشی سے کسی انعام کا وعدہ کرے جس میں اُس پر کسی کا زور زبر نہ ہو یا اپنی رعیت کے لیے کوئی قانون بنائے اور اُس قانون کو نہ توڑے تو اُس وعدے کے پورا کرنے سے اور قانون کے نہ توڑنے سے اس کا قادر مطلق ہونا کیونکر جاتا رہتا ہے؟

اجی! نہ جاتے رہنے کے کیا سر پر سینگ ہوتے ہیں! جب وہ اپنے وعدے کے خلاف نہ کر سکا اور نہ کیا اور جو قانون اُس نے بنایا تھا اُس کو نہ توڑا اور نہ توڑ سکا تو بے اختیار ہو گیا یا نہیں، پھر وہ قادر مطلق کہاں رہا!

میاں ذرا غور تو کرو کہ خدا تعالیٰ نے تمام مقدرات مقرر کئے تھے اور وہ مقدرات کسی طرح نہیں ٹلتے، جو ہونی ہے وہ ہوتی ہے اور جو ان ہونی ہے وہ نہیں ہوتی، پھر اس سے کیا خدا کے قادر مطلق ہونے میں کچھ فرق آتا ہے؟

ہاں ہاں فرق آتا ہے۔ وہ قادر مطلق نہیں رہتا۔ ایسے بے اختیار خدا سے نہ کوئی محبت رکھ سکتا ہے نہ اُس کی عبادت کرسکتا ہے۔ ایسے خدا سے تو بت بہتر ہیں کہ اگر ہم اُن کو اٹھا کر کسی کے سر پر ماریں تو اس کا سر پھٹ جائے گا، مگر جس خدا کا تم ذکر کرتے ہو اُس سے تو یہ بھی نہیں ہو سکتا۔

میاں! تم یہ تو سمجھو کہ ہر ایک کی موت کا وقت مقرر ہے، نہ اُس وقت سے پہلے آتی ہے نہ اُس سے پیچھے۔ خدا نے خود فرما دیا ہے "اذا جاء اجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستاخرون" پھر وقت معین پر موت آنے سے کیا خدا کا قادر مطلق ہونا باقی نہیں رہتا؟

ھاں اگر ھم خدا سے دعا کریں کہ فلاں شخص کی موت کا جو وقت معین ھے وہ ٹل جائے یا اُس وقت سے پہلے اُس کو موت آ جائے اور خدا اُس کی موت کو نہ ٹلا دے یا اُس کو وقت سے پہلے نہ بلا لے تو وہ قادر مطلق نہیں رھتا ۔ خدا تو بڑی چیز ھے اُس کے بندے جو کامل ھیں اور ولی اللہ ھیں وہ بھی تو ایسا کر سکتے ھیں، پھر اگر خدا ایسا نہیں کر سکتا تو قادر مطلق کا ھے کا ھے ۔ تم نے سنا نہیں کہ حضرت موسیٰؑ نے اپنی عمر میں سے دس برس حضرت یوسفؑ کو دے دئے تھے اور جو وقت حضرت یوسفؑ کے مرنے کا تھا اُس سے دس برس زیادہ وہ زندہ رھے ۔ خدا نے اپنے قادر مطلق ھونے سے حضرت یوسفؑ کو اُن کی موت کے وقت سے دس برس زیادہ زندہ رکھا ۔ حضرت موسیٰؑ کی موت کا جو وقت مقرر تھا اُس سے دس برس پہلے ملک الموت تشریف لائے ۔ انھوں نے کہا ، ھیں ! تو ابھی کیوں آیا ، میری عمر میں ابھی دس برس باقی ھیں اور دس برس جو حضرت یوسفؑ کو دئے تھے اُس سے ناٹ گئے اور ملک الموت کو ایسا گھونسا مارا اور وہ روتا ھوا خدا کے پاس گیا ۔ خدا نے بسبب اپنے قادر مطلق ھونے کے کہا کہ خیر دس برس موسیٰ کو اور زندہ رھنے دو اور یوسف کو بھی دس برس اور زندہ رھنے دینا ۔ یہ معنی ھیں قادر مطلق ھونے کے اور ھم تو ایسے ھی خدا کو مانتے ھیں اور جس کو تم خدا کہتے ھو اس کو تو ھم کاٹ کا پتلا جانتے ھیں ۔

میاں ! ! اب تمھارے سمجھانے کی کچھ امید نہیں رھی ، تم کسی کے سمجھانے سے نہیں سمجھنے کے ۔ خدا تم کو ھدایت کرے ۔

روح اور اس کا وجود علیحدہ مادے سے

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۲ (دور سوم) یکم ذی قعدہ ۱۳۱۱ھ صفحہ ۲٦ ، ۲۷)

السلام علیکم! آپ کو دیکھ کر تو میری روح خوش ہو گئی ۔ روح ! کیا اب تک آپ روح ہی کے پھندے میں پھنسے ہوئے ہیں ؟ وہ زمانہ تو گیا جب روح کا جال پھیلا ہوا تھا ۔ جہالت کے زمانے میں جب نہ انسان کے دماغ کو نہ علوم و فنون کو ترقی ہوئی تھی ، روح ہی روح تھی ؛ پہاڑ میں ، درخت میں ، سمندر میں ، آسمان میں ، زمین میں ، چاند سورج ستاروں میں ، گنگا مائی ، جمنا مائی ، سب میں روح مانی جاتی تھی ، جب انسان میں بھی روح مانتے تھے ۔ وہ جہالت کا زمانہ گیا اب کیسی روح ، البتہ پیروں کے ملفوظات میں ان کے مریدوں کا لکھا ہوا پاؤ گے کہ حضرت کے پاس سمندر کی روح آتی ہے ، جس مکان میں رہتے ہیں اس کی روح بھی آتی ہے ، مُردوں کی روحیں آتی ہیں ، حضرت بڑے پیر کی روح آتی ہے ؛ آج آپ کی زبان سے بھی روح کا لفظ سن کر مجھ کو نہایت تعجب ہوا ۔

حضرت ! پھر میں کیا کہتا ؟ یہ کہتے کہ دل خوش ہوا ۔ میں بھی مادی ، تم بھی مادی ، دل بھی مادی ، مادہ مادہ سے مل کر خوش ہوا ، روح کا ڈھکوسلا کیسا ؟

حضرت ! کیا دنیا میں کوئی غیر مادی چیز نہیں ہے ؟ نہیں

تعجب ! میں تو بہت سی غیر مادی چیزیں دنیا میں دیکھتا ہوں ۔

خوب ! تو آپ بڑے روشن ضمیر ہیں—میاں جب تک مادے سے مادہ نہیں ملتا ، یعنی ایک مادہ دوسرے مادے کو نہیں چھوتا یا نہیں ٹکراتا کوئی حرکت پیدا نہیں ہوسکتی اور نہ کوئی جوش ابھرتا ہے—دیکھو یہ میرا ہاتھ ہے ، جب تک تمہارا ہاتھ اس سے نہ ٹکراوے یہ ہٹ نہیں سکتا ۔ یہ کاغذ میرے ہاتھ میں ہے ، جب تک ہوا اس کو نہ لگے ہل نہیں سکتا ۔

بھلا حضرت! مقناطیس لوہے سے تو الگ رہتا ہے ، پھر اگر اس میں روح نہیں تو لوہے کو کیونکر کھینچ لیتا ہے ؟

میاں کبھی تم نے الیکٹرسٹی کا تماشا دیکھا ہے ؟ دھات کے تار یا ٹکڑے میں سے بجلی نکلتی ہے اور ایتھر میں ہو کر دوسری چیز میں چلی جاتی ہے اور اس کو ہلا دیتی ہے ۔ اسی طرح مقناطیس میں سے اسی قسم کی ایک چیز نکلتی ہے اور ایتھر کے ذریعے سے لوہے تک پہنچتی ہے اور لوہے کو کھینچ لیتی ہے اور چونکہ کوئی مادہ کسی دوسرے مادے کے چھونے بغیر حرکت نہیں کرتا ، پس مقناطیس کی قوت بھی ایتھر میں سے ہو کر لوہے کو چھوتی ہے اور مقناطیس لوہے کو کھینچ لیتا ہے ، احمق سمجھتے ہیں کہ اس میں روح ہے ۔

اب تم دیکھو کہ اگر ہم مقناطیس اوز لوہے میں ایک ایسی چیز آڑ کر دیں جس میں سے پار ہو کر ایتھر مقناطیس کی قوت کو لوہے تک نہ پہنچا سکے یا مقناطیس کو لوہے سے دور رکھیں تو مقناطیس لوہے کو نہیں کھینچتا ۔ کیوں نہیں کھینچ سکتا ؟ اس لیے کہ مادے نے کسی ذریعے سے مادے کو چھوا نہیں ۔

اچھا حضرت ! میں نے غلط کہا کہ آپ کو دیکھ کر میری روح خوش ہوئی ، اب میں یہ کہتا ہوں کہ میرا دل خوش ہوا ۔

مین بھی مادی ہوں میرا دل بھی مادی ہے ، آپ بھی مادی ہین ، مگر نہ آپ نے مجھ کو چھوا تھا نہ مین نے آپ کو ، پھر میرا دل کیون خوش ہوا ؟

میاں یہ سب بے علمی اور نا سمجھی کے خیالات ہین۔ انسان مین بھی وہی چیز ہے جو مقناطیس مین ہے اور جس طرح مقناطیس سے وہ قوت آنکھوں سے ایتھر کے ذریعے سے لوہے تک پہنچتی ہے اسی طرح وہ قوت ایتھر کے ذریعے سے محبوب چیز کو جا کر چھوتی ہے اور دل مین حرکت پیدا ہوتی ہے جس کو تم خوشی سے تعبیر کرتے ہو۔ اگر وہی شخص جس کو تم دیکھ کر خوش ہوئے تمھارے گلے لگ جاوے تو تم کو بہت زیادہ خوشی ہوگی۔ اگر کوئی ایسی ہستی تمھارے سامنے آوے جس سے تم کو زیادہ رغبت ہو تو زیادہ دل خوش ہوگا، اگر وہی تمھارے گلے لگ جاوے تو قوت مقناطیسی بہت زیادہ حرکت میں آوے۔

حضرت ! تو آپ کا یہ مطلب ہے کہ دنیا مین بجز مادی چیزوں کے کوئی غیر مادی چیز نہین ہے ؟ ہاں یہی مطلب ہے۔

حضرت یہ تو صحیح نہین ہے ــــ آپ مادہ کس کو کہتے ہیں ؟ جس میں طول، عرض اور عمق اور ثقل ہو اس کو ہم مادہ کہتے ہیں، خواہ وہ آنکھ سے دکھائی دے یا نہ دکھائی دے ــــ ہوا کو سب مادہ مانتے ہین پھر کیا وہ دکھائی دیتی ہے؟ ــــ اگر روشنی کے شعلے مین اور ہم مین ایتھر کا مادہ نہ ہو تو روشنی بھی ہم تک نہ پہنچے۔ غرضیکہ جب تک خود مادے یا کسی ذریعے سے دوسرے مادے تک نہ پہنچے تو کوئی جدید حالت مادے میں نہین پیدا ہو سکتی۔

جناب یہ تو سب سچ ہے، مگر غیر مادی چیزیں بھی دنیا مین موجود ہین۔ پرچھائین دنیا مین موجود ہین اور وہ مادہ نہیں ،

کیونکہ اس میں عرض اور طول ہے ، عمق اور ثقل نہیں ، غرضیکہ جو تعریف آپ نے مادے کی کی تھی اُس سے خارج ہے -

اس کو جانے دو ، علم اور خیال کیا چیز ہے ، محض ایک انکشاف ہے جس کا نہ عرض ہے نہ طول نہ عمق اور نہ اس میں ثقل اور کچھ شک نہیں کہ دنیا میں موجود ہے اور ہم جانتے ہیں کہ فلاں شخص کو فلاں چیز کا علم ہے - عشق کیا چیز ہے ؟ معشوق سامنے ہو یا اوجھل میں ، ایک شہر میں ہو یا پر شہر میں بلکہ زندہ بھی نہ ہو ، مگر عشق موجود ہے اور ہم جانتے ہیں کہ فلاں شخص کو فلاں شخص سے عشق ہے جس کے لیے نہ طول کہہ سکتے ہیں نہ عرض ، نہ عمق نہ ثقل - پس کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ جو چیزیں مادی نہیں وہ دنیا میں موجود نہیں اور جب غیر مادی چیزوں کا دنیا میں موجود ہونا تسلیم کیا جاوے تو کیا وجہ ہے کہ روح کو بھی جسے ہم غیر مادی کہتے ہیں دنیا میں موجود ہونا نہ مانا جاوے -

میاں جن چیزوں کا تم نے بیان کیا وہ تو مادے کے خواصوں میں سے بعض خاصہ ہیں جو اس کے ساتھ موجود ہیں اور غیر مادی چیزیں موجود فی العالم نہیں ہیں -

حضرت اول تو آپ کو ثابت کرنا چاہئیے کہ علم اور خیال اور عشق اور مثل اس کے بہت سی چیزیں جو انسان اور حیوان میں پائی جاتی ہیں وہ خواص مادہ سے ہیں اور اگر خواص مادہ سے ہیں تو وہ کیوں نہیں اسی طرح ہر مادے کے ساتھ پائی جاتیں جیسے کہ عرض و طول وعمق اور ثقل ؟

حضرت اول آپ اس بات کو ثابت نہ کر سکیں گے اور اگر آپ یہ کہیں کہ جو مادہ انسان اور حیوان میں ہے اس مادے کے خواص میں سے یہ سب چیزیں ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ تو

صرف نام کی تبدیلی اور لفظی بحث ہے ، جس کو ہم روح کہتے ہیں
اسی کو آپ غلطی سے خواص مادہ انسانی کہتے ہیں ۔ رہی یہ بات
کہ منفرداً عن المادہ بھی اس کا وجود دنیا میں ہے یا نہیں ، ہم
کہتے ہیں کہ اس کا ہونا اس کے نہ ہونے سے زیادہ تر قرین عقل
ہے ، کیونکہ اول تو مادہ کسی ایسی چیز کو پیدا نہیں کرسکتا جو
غیر مادی ہو اور جبکہ خواص مادہ میں سے اس کا ہونا ثابت نہیں
ہوسکتا تو ضرور وہ ایک چیز علیحدہ ہے جو مادے میں مل گئی
ہے اور اسی سبب سے اس کی زیادہ حقیقت کا بجز اس کے کہ
قل الروح من امر ربی اور کچھ بیان نہیں ہوسکتا ۔

نقل اور عقل میں مخالفت

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۲ (دور سوم) یکم ذی قعدہ ۱۳۱۱ھ
صفحہ ۲۸ - ۲۹)

اس مقام پر نقل سے مراد وہ امور ہیں جو قرآن مجید اور قول رسول صلعم سے جس کی پورے طور پر صحت ہو گئی ہو پائے جاتے ہوں اور عقل سے وہ امور مراد ہیں جو مباحث عقلی یا تحقیقات علوم طبیعیات سے پائے گئے ہوں -

ہمارا تو یہ عقیدہ ہے کہ ورڈ آف گاڈ ، یعنی کلام الٰہی اور ورک آف گاڈ ، یعنی خدا کے کام میں کبھی مخالفت نہیں ہو سکتی - یہی اعتقاد ہمارا حدیث نبوی کی نسبت ہے ، بشرطیکہ وہ روایتاً اور درایتاً ثابت ہوئی ہو -

مگر اس مقام پر ہم کو اس امر پر زیادہ بحث مقصود نہیں ہے ، بلکہ صرف یہ بات دکھانی ہے کہ اور عالموں کا اس میں کیا قول ہے ، چنانچہ اس امر کی نسبت ابن تیمیہ اور ابن رشد کے اقوال اور شریف مرتضیٰ علم الہدیٰ کا قول جو بہت بڑے عالم شیعہ مذہب کے ہیں ، نقل کرتے ہیں اور ان کو سمجھنا اور ان پر غور کرنا اور کوئی رائے قرار دینا پڑھنے والوں پر چھوڑتے ہیں ، مگر اتنا بتا دیتے ہیں کہ ابن تیمیہ کی رائے کا یہ نتیجہ ہے کہ نقل کو عقل پر مقدم کیا جاوے ، کیونکہ وہ دلیل عقلی کا نقل کے خلاف ہونا محال سمجھتا ہے - ابن رشد کا یہ خیال ہے کہ اگر نقل پر بخوبی غور کیا جاوے گا اور اس کے ماسبق اور مالحق پر خیال کیا جاوے گا تو خود

نقل سے ظاہر ہوگا کہ وہ مؤل ہے اور اس کے بعد عقل اور نقل میں مخالفت نہیں رہے گی ۔ شریف مرتضیٰ کی یہ رائے ہے کہ عقل کو مقدم رکھنا چاہئیے اور اگر نقل کسی طرح اس کے مطابق نہ ہو تو اس کو چھوڑ دینا اور سکوت کرنا چاہئیے ۔

چنانچہ یہ ہیں اقوال اُن تین عالموں کے ۔

قول ابن تیمیہ

فلو قال قائل اذا قام الدلیل العقلی القطعی علی مناقضة هذا (السمعی) فلا بد من تقدیم احدهما فلو قدم هذا السمعی قدح فی اصله و ان قدم العقلی لزم تکذیب الرسول فیما علم بالاضطرار انه جاء به و هذا هو الکفر الصریح فلا بد لهم من جواب عن هذا والجواب عنه انه یمتنع ان یقوم عقلی قطعی یناقض هذا فتبین ان کلما فلم علیه دلیل قطعی سمعی یمتنع ان یعارضه قطعی عقلی (کتاب العقل و النقل لابن تیمیه صفحه ۱۹ نسخه قلمی) ۔

(ترجمه) ”پس اگر کوئی کہے کہ جب یقینی دلیل عقلی سمعی دلیل کے خلاف ہو تو دونوں میں سے ایک کو مقدم کرنا ناگزیر ہوگا ۔ پس اگر سمعی دلیل مقدم کی جاوے تو اصل کے خلاف ہوگا اور عقلی دلیل مقدم کی جاوے تو رسول کو جھٹلانا لازم آوے گا ، ایسی بات میں جس کی نسبت اضطراری علم ہے کہ رسول نے فرمایا ہے ۔ اور یہ کھلا ہوا کفر ہے ۔ پس اس بات کا ان کو جواب دینا چاہئیے اور جواب یہ ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ کوئی یقینی عقلی دلیل سمعی دلیل کے خلاف ہو ۔ پس ظاہر ہو گیا کہ جس بات پر یقینی سمعی دلیل قائم ہو محال ہے

که یقینی عقلی دلیل اس کے خلاف ہو"۔

قول ابن رشد

و نحن نقطع قطعا ان کل ما ادی الیه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذالک الظاهر یقبل التاویل علی قانون التاویل العربی و هذه القضیة لا یشک فیها مسلم ولا یرتاب بها مومن وما اعظم ازدیاد الیقین بها عند من زاول هذا المعنی وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بین المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به فی الشرع مخالف بظاهره لما ادی الیه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد فی الفاظ الشرع ما یشهد بظاهره لذلک التاویل او یقارب ان یشهد۔

(کتاب فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال لابن رشد)۔

(ترجمہ) اور ہم کو پورا یقین ہے کہ جس بات پر دلیل ہو اور ظاہر شرع اس کے خلاف ہو تو وہ ظاہر عربی کے قانون تاویل ہوگا اور یہ قضیہ ہے جس میں کسی مسلم اور مومن کو شک نہیں ہو سکتا اور اس شخص کو اس قضیہ کا یقین کتنا بڑھ جاتا ہے جس نے اس کی مشق اور تجربہ کیا ہو اور معقول اور منقول میں جمع کرنا چاہا ہو ، بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ جب کوئی ظاہر شرع اس بات کے خلاف ہو جس پر دلیل قائم ہو چکی ہے تو ایسا نہیں ہے کہ جب شرع کا لحاظ کیا جائے اور اس کے تمام حصوں میں تلاش ہو تو شرع کے لفظوں میں ایسا ظاہر نہ ملے کہ اس تاویل کے موافق ہو جو ظاہر شرع کی تاویل کی ہے

اگر بعینہ ایسا نہ ہوگا تو اس کے قریب ہوگا"۔

قول شریف مرتضیٰ

اعلم ان المعمول فیما یعتقد علی ما تدل الادلة علیہ من نفی و اثبات فاذا دلت الادلة علیٰ امر من الامور وجب ان نبنی کل وارد من الاخبار اذا کان ظاہرہ بخلافہ علیہ و نسوقہ الیہ و نطابق بینہ و بینہ و نخلی ظاہرا ان کان لہ و نشرط ان کان مطلقا و نخصہ ان کان عاما و نفصلہ ان کان مجملا و نوفق بینہ و بین الادلة من کل طریق ۔

اقتضی الموافقة و آل الی المطابقة و اذا کنا نفعل ذالک ولا نحتشمہ فی ظواہر القرآن المقطوع علیٰ صحتہ المعلوم وردوہ فکیف نتوقف عن ذالک فی اخبار احاد لا لوجب علماء ولا نثمر یقیناً فمتی وردت علیک اخبار فاعرضها علیٰ ہذہ الجملة و اینها علیها و افعل فیها ما حکمت بہ الادلة واوجبة الحجج العقلیة و ان تعذر فیها بناء و تاویل و تخریج و تنزیل فلیس غیر الاطراح لہا و ترک التصریح علیها و لو اقتصرنا علیٰ ہذہ الجملة لا کتفینا فیمن یتدبر و یتفکر ۔

(درر غرر شریف مرتضیٰ علم الہدی)

(ترجمہ) "اعتقادات میں بس انھیں باتوں پر اعتماد کرنا چاہئے جو دلیلوں سے اثباتاً یا نفیاً ثابت ہوں ۔ پس جب دلیلیں کسی بات پر دلالت کریں ، پس واجب ہے کہ جو خبریں ظاہر

مین اس بات کے خلاف ھون ان خبرون کو ھم اس بات کی طرف کھینچ لاوین اور اس سے مطابق کر دین اور ان خبرون کے ظاھر کو چھوڑ دین اور مطلق ھون تو شرط لگا دین اور عام ھون تو خاص کر دین اور مجمل ھون تو تفصیل کر دین اور جس راہ سے ھو ان خبرون مین اور دلیلون مین مطابقت کر دین -

اور جب ھم قرآن کے ظواھر کی نسبت جن کی صحت یقینی ھے اور جن کا نازل ھونا قطعی ھے ایسا کرتے ھین تو اخبار احاد کی بابت جو علم اور یقین کا موجب نہین ھوتین ، ایسا کرنے مین کیون روکین گے - پس جب تجھ پر خبرین وارد ھون تو ان کو دلیلون سے مقابلہ کر اور جو مقتضا دلیلون کا ھو ان خبرون کی نسبت وھی برتاؤ کر اور اگر ان کی تاویل اور نکالنا اور اتارنا نہ ھو سکے تو سوائے گرا دینے خبرون اور ان کی تصریح چھوڑ دینے کے کیا چارہ ھے ، اور اگر ھم ان باتون پر اقتصار کرین تو ان لوگون مین سے جو تامل اور فکر کرتے ھین کافی ھوگا -

التلازم بین العلة و المعلول

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۳ (دور سوم) یکم ذی الحجۃ ۱۳۱۱ھ)

اس بات کو تمام اہل مذاہب تسلیم کرتے ہیں کہ خدا خالق جمیع کائنات ہے ، یعنی خدا علت ہے اور تمام مخلوق اس کی معلول ہے ، بواسطہ یا بلا واسطہ اور اسی لیے خدا کو علۃ العلل کہا جاتا ہے ۔

ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ معلول علۃ سے جدا نہیں ہوتا ، نہ علۃ معلول سے ، یعنی علۃ و معلول ایک ہی ساتھ موجود ہوتے ہیں ۔ جہاں اور جس وقت علۃ ہوگی اسی وقت اور اسی کے ساتھ معلول بھی ہوگا اور اسی طرح جس وقت معلول ہوگا اسی کے ساتھ علۃ بھی ہوگی ۔ غرضیکہ معلول کا علۃ سے اور علۃ کا معلول سے جدا ہونا محال ہے ۔

اس مسئلے کے ماننے میں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ جب خدا کو علۃ وجود کائنات مانا جو ازلی ہے اور اس بات کو بھی مانا کہ معلول علۃ سے اور علۃ معلول سے جدا نہیں ہوتا تو لازم آتا ہے کہ کائنات بھی ازلی ہو اور عقیدہ العالم حادث غلط ہو جاوے ، اس لیے امام غزالیؒ اپنی کتاب ”المنقذ من الضلال“ میں فرماتے ہیں کہ حکماء کا یہ مسئلہ کہ ”دو چیزوں ، یعنی سبب اور مسبب کا ملنا جو ظاہر میں دکھائی دیتا ہے ، یہ ملنا لازمی اور ضروری ہے اور نہ تو یہ قدرت میں ہے اور نہ امکان میں ہے کہ سبب بغیر

مسبب کے پیدا ہو اور مسبب بغیر سبب کے'' اسلام کے بر خلاف ہے -

ابن تیمیہ بھی مثل امام غزالیؒ کے اس مسئلے کو غلط بتاتے ہیں - چنانچہ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''العقل و النقل'' میں کہا ہے کہ یہ کہنا کہ اثر موثر تام سے ملا ہوا ہوتا ہے اور اس کی تاثیر کے لیے ضرور ہے کہ اثر تاثیر سے دیر کر نہ ہو اور اثر کے بعد ہو اور نہ اثر اور تاثیر میں وقفہ ، یعنی فترۃ یا فاصلہ ہو - یہ رائے دہریوں کی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ زمانہ قدیم ہے ، کیونکہ اس کا جو صانع ہے وہ قدیم ہے -

اس کے بعد ابن تیمیہ نے ان رایوں کی کہ اثر اور تاثیر یا علۃ و معلول ساتھ ساتھ ہوتے ہیں ، تردید کی ہے اور کہا ہے کہ جب خدا کو علۃ قرار دیا گیا ہے اور جو کچھ سوا خدا کے ہے وہ بواسطہ یا بلا واسطہ خدا کا معلول ہے تو لازم آتا ہے کہ دنیا میں کوئی چیز حادث نہ ہو ، کیونکہ خدا تو ازلی ہے اور علۃ و معلول کا ملنا زمانے میں واقع ہوتا ہے - علاوہ اس کے جو حوادث کہ واقع ہوتے ہیں ان کے لیے کوئی دوسری علۃ تام چاہئے اور اس سے تسلسل علتوں کا لازم آتا ہے ، یا تمام علتیں اور ان کے معلول آن واحد میں موجود ہوں اور یہ امر سب کے نزدیک باطل ہے -

ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ خدا خالق کائنات ہے اور وہ علۃ العلل وجود کائنات کا ہے اور تمام مخلوق اس کی معلول ہے ، اور یہ مسئلہ بھی بالکل سچ اور مطابق فطرت کے ہے کہ نہ معلول علۃ سے جدا ہوتا ہے اور نہ علۃ معلول سے - جہاں علۃ ہوگی وہاں معلول ہوگا اور جہاں معلول ہوگا وہاں علۃ ہوگی - امام غزالیؒ نے جو اس مسئلے کو خلاف مذہب اسلام کہا ہے اور ابن تیمیہ نے جو اس مسئلے کی صحت پر اعتراض کئے ہیں اور اس کو غلط

اور دھریوں کا مذھب ٹھہرایا ھے دونوں نے غلطی کی ھے -

اس زمانے مین نیچرل فلاسفی کو کچھ ترقی نہین ھوئی تھی اور نہ موجودات عالم کی تحقیقات ھوئی تھی ، اس لیے ان کو اُس فطرت پر جس پر خدا نے عالم کو پیدا کیا ھے غور کرنے کا اور اس سلسلہ علۃ و معلول کو سمجھنے کا موقع نہیں ملا جس سلسلہ علۃ و معلول پر خدا نے عالم و ما فیہا کو پیدا کیا ھے -

موجودات عالم پر غور کرنے سے معلوم ھوتا ھے کہ ھر چیز جو دنیا مین ھے اور ھم جس کے وجود کی علت ذات باری کو قرار دیتے ھین ، اس کی حالت ان علل کے سبب سے جو اس پر موثر ھیں تبدیل ھوتی رھتی ھے اور وہ تبدل حالت جو معلول علل ھے دوسرے معلول کی علۃ ھو جاتی ھے اور بمجرد علۃ ھونے کے اُس کا معلول موجود ھو جاتا ھے اور وہ کسی دوسرے معلول کی علت ھوتا ھے -

ھم بطور مثال کے ایک درخت کے بیج کو لیں جو زمین مین دبا ھوا ھے وہ صرف اس بات کی علۃ ھے کہ زمین کی حرارت اور رطوبت اور اجزائے زمین کو جو اس کے مناسب ھیں اپنے مین جذب کرے - یہ علۃ اپنے معلول سے جب تک کہ کوئی امر مانع نہ ھو کبھی جدا نہین ھوتی - پھر رفتہ رفتہ وہ علۃ ھو جاتا ھے جڑوں کے تانتوؤں کے نکلنے کا ، اور جب وہ اس کی علۃ ھوتا ھے تو اپنے معلول سے کبھی جدا نہین ھوتا اور نہ معلول اپنی علۃ سے پھر وہ علۃ ھو جاتا ھے زمین سے زیادہ مادہ جذب کرنے کا اور علۃ ھو جاتا ھے ٹہنیاں اور پتے پیدا ھونے کا ، پھر وہ علۃ ھو جاتا ھے علاوہ زمین سے مادہ جذب کرنے کے ھوا اور روشنی سے مادہ جذب کرنے کا اور رفتہ رفتہ وہ علۃ ھو جاتا ھے پھول آنے اور پھل لگنے کا - اور کبھی کوئی علۃ کسی حال مین اپنے معلول سے

جدا نہیں ہوتی ہے اور نہ معلول علۃ سے ۔

یہی طریقہ عالم میں تمام حوادث کے پیدا ہونے کا ہے اور اسی کو فطرت یا نیچر یا قانون قدرت سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ پس ابن تیمیہ نے جو یہ بات کہی ہے کہ حوادث محتاج ہوں گے ایسی علۃ تامہ کے جو ان سے ملی ہوئی ہو ، یہ کوئی مقام اعتراض کا نہیں ہے ، کیونکہ ایسا ہی ہوتا ہے اور ایسا ہی ہونا چاہئیے ۔ تمام حوادث جو دنیا میں حادث ہوتے ہیں ان کے لیے کوئی نہ کوئی علۃ ان کے حدوث کی ان کے مقارن ہوتی ہے ، اور سلسلۂ علل میں ہر علۃ اپنے معلول کے لیے علۃ تامہ ہوتی ہے ۔

مگر یہ کہنا ابن تیمیہ کا صحیح نہیں ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ دنیا میں کوئی چیز حادث نہ ہو کیونکہ حدوث حوادث کا عالم میں بواسطہ علتوں کے ہوتا ہے اور جب وہ علتیں موجود ہوتی ہیں معاً ان کا معلول بھی موجود ہوتا ہے اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ایسی حالتوں میں علتوں کا تسلسل لازم آوے گا ۔ ہم نہیں سمجھتے کہ اس میں تسلسل ممتنع کس طرح لازم آتا ہے اور تسلسل لازم آنے سے انہوں نے کیا مراد لی ہے اور نہ یہ کہنا ابن تیمیہ کا صحیح ہوتا ہے کہ اس صورت میں تمام علتوں اور معلولات کا ایک آن واحد میں موجود ہونا لازم آوے گا ، کیونکہ تمام حوادث گو علۃ العلل کے معلول ہوں مگر وہ بواسطہ دیگر علتوں کے جو بتدریج موجود ہوتے ہیں معلول ہوتے ہیں ۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ بعض اہل کلام کی یہ رائے ہے کہ واجب ہے تاخیر ہونا اثر کا موثر تام سے اور اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ موثر بدون کسی سبب جدید کے موثر تام ہو جائے ، بعد ازانکہ وہ موثر تام نہ تھا یا

یہ لازم آتا ہے کہ حوادث پیدا ہوں بدون موثر تام کے ۔

اول تو ہم اس مذہب کو جس کو ابن تیمیہ نے مذہب بعض اہل کلام کا بیان کیا ہے غلط کہتے ہیں ، معہذا جو اعتراض کہ انہوں نے بیان کئے ہیں وہ اس غلط مذہب پر وارد ہوتے ہوں تو ہوں مگر جو امور کہ ہم نے بیان کئے ہیں اس پر وارد نہیں ہو سکتے ، کیونکہ اس کی رو سے نہ موثر نا تمام تام ہو گیا ہے اور نہ حوادث بدون موثر یا علت کے پیدا ہوتے ہیں ۔

ابن تیمیہ نے اس باب میں ایک اور مذہب بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ بعض کا یہ مذہب ہے کہ موثر تام کو لازم ہے کہ اس کا اثر ہو جائے ، نہ بلحاظ زمانہ اس کے ساتھ ہو اور نہ اس سے دیر کر جیسے کہ خدا نے فرمایا ہے : انما قولنا لشیئی اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون ، مگر اس مذہب کی بھی تردید کی ہے ۔ پھر لکھا ہے کہ بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ خدائے مختار کی تاثیر اور علۃ موجبہ کی تاثیر میں فرق ہے ۔ خدائے مختار کی تاثیر یہ تراخی ہوتی ہے اور علۃ موجبہ کی تاثیر مقارنت اثر اور موثر کی ہوتی ہے۔ اس قول کو بھی ابن تیمیہ نے غلط بیان کیا ہے اور کچھ شبہ نہیں کہ یہ سب تقریریں غلط اور لچر ہیں اور صحیح مسئلہ یہی ہے کہ علۃ معلول سے اور معلول علۃ سے اور سبب مسبب سے اور مسبب سبب سے جدا نہیں ہوتا ۔

نیچرل سینز کے علماء کے نزدیک یہ امر محقق ہوا ہے کہ ابتداء میں صرف مادہ تھا ، اجزائے لا یتجزی یا اجزاء صغار دیمقراطیسی کی صورت میں جو فضاء محض میں مملو تھا ۔ پھر اس سے تمام کائنات بنی ۔ آئندہ سے ہم ان اجزاء صغار کو سالمات سے تعبیر کریں گے ۔

اس مادے کا پتا یہودیوں اور مسلمانوں کی کتابوں سے بھی پایا

جاتا ہے ۔ توریت میں لکھا ہے کہ ابتداء میں خدا کی روح پانی پر تھی ۔ قرآن مجید میں ہے ثم استوی الی السماء و ھی دخان فقال لھا و للارض ائتیا طوعاً او کرھا قالتا اتینا طائعین اور مشکوۃ میں عمران بن حصین کی حدیث میں ہے قال کان اللہ و لم یکن شیئی قبلہ و کان عرشہ علی الماء اور دوسری حدیث میں ہے جس کو رزین نے روایت کیا ہے قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ ھواء و ما فوقہ ھواء و کان عرشہ علی الماء ۔

دخان کا لفظ جو قرآن مجید میں ہے وہ ایسے ہی مادے کا خیال کرتا ہے جو سالمات کی صورت میں بغیر رشن ہوئے فضائے محض میں مملو ہو ۔

عماء کے معنی لغت میں بادل کے لکھے ہیں ، مگر در حقیقت تحقیق نہیں ہوا کہ کس قسم کے بادل کو کہتے ہیں ۔ لسان العرب میں لکھا ہے : قال الازھری و القول عندی ما قالہ ابو عبید انہ العماء ممدود و ھو السحاب و لا یدری کیف ذالک العماء بصفۃ تحصرہ ولا نعت تحدہ و یقوی ھذا القول قولہ تعالی ھل ینظرون الا ان یاتیھم اللہ فی ظلل من الغمام و الملائکۃ ۔

بہر حال اس مادے کا پتا مذہبی کتابوں میں پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو ، مگر اس پر یہ بحث ہے کہ آیا یہ مادہ آپ ہی آپ تھا یا کسی علۃ کا معلول ، یعنی خالق کا مخلوق تھا ۔ دھریہ کہتے ہیں کہ آپ ہی آپ تھا ، کم سے کم یہ کہ وہ نہیں جانتے ، شاید کوئی خالق ہو یا نہ ہو ۔

مگر میں یقین کرتا ہوں اور غالباً سب مسلمان یقین کرتے ہیں

که وہ مادہ بھی مخلوق ہے اور خدا نے جو علة العلل ہے اس کو پیدا کیا ہے ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس مادے میں تغیرات پائے جاتے ہیں ۔ کبھی وہ ہوا کی صورت میں ہے کبھی پانی کی ، کہیں گُل ہے اور کہیں گِل ، کہیں ہاتھی ہے اور کہیں مچھر ، کہیں آگ ہے اور کہیں پانی ، کہیں درخت ہے اور کہیں پتھر ، کہیں شیر ہے اور کہیں بکری ۔ اگر وہ اپنے آپ تھا اور جس صورت میں تھا اس میں تبدلات کا کون باعث ہوا ۔ وہ خود تو اپنے تبدلات کا باعث نہیں ہو سکتا ، بلکہ کوئی دوسرا اُس کے تبدلات میں موثر ہے اور یہ تغیرات اس بات کے بدیہی ثبوت ہیں کہ وہ کسی علة کا اپنے وجود میں بھی محتاج ہے ، اس لیے ہم یقین کرتے ہیں کہ اُس علة العلل نے جس کو خدا کہتے ہیں اس کو مخلوق کیا ہے ۔

نیچرلسٹوں کے علماء اگر یہ کہیں کہ ان تبدلات کا باعث کوئی دوسرا موثر نہیں ہے ، بلکہ خود خواص مادہ ان تغیرات کا باعث ہے ، اُن کے باہمی اتصال سے یہ تغیرات پیدا ہوتے ہیں ۔ اول تو اُن کے پاس اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ یہ تغیرات خواص مادہ کے سبب سے ہیں ، بلکہ انہوں نے ان تغیرات کو جن کو ہم بوجہ انہی موثر بیان کرتے ہیں خواص مادہ سے تعبیر کیا ہے اور اس صورت میں صرف نزاع لفظی ہے ، دوسری کوئی وجہ اس کی نہیں بتا سکتے کہ وہ مادات جو آپس میں باہم مماثل اور آپس میں شامل تھے کیوں غیر متصل ہوئے اور کیوں ایسی خاص طرح سے متصل ہوئے کہ کچھ پہاڑ کی صورت میں ہوگئے اور کچھ ایسی طرح سے ملے کہ دریا اور سمندر بن گئے اور کچھ ایسی طرح سے ملے کہ بکری بن گئے اور کوئی شیر اور کوئی چوہا اور کوئی بلی ، پھر جو شے اُن سے مل کر بنی ہے اس کی ترتیب اور اس کا نظم ایسا ہے کہ جس کو دیکھ کر اور سمجھ کر عقل حیران ہوتی ہے اور جن مقاصد کے

[illegible] میں [illegible] ایسی خوبی سے ملے ہیں کہ اور طرح پر وہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا - پھر تمام چیزوں جمادات ، نباتات ، حیوانات میں ایک چھوٹے سے تنکے اور نہایت چھوٹے سے بھنگے سے لے کر ہاتھی اور وہیل مچھلی تک اور عظیم الشان درختوں تک وہ تمام اعضاء ان میں موجود ہیں جن کی ضرورت ان کو ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک نہایت دانش مند حکیم نے ان سالمات میں متعدد طرح سے اتصال کی ایسی قدرت ، اور ہم قبول کرتے ہیں کہ ایسی خاصیت عنایت کی ہے جو مختلف طرح پر آپس میں ملتے ہیں اور ایسی عجیب صورتیں بدلتے ہیں فتبارک اللہ احسن الخالقین - ان تمام باتوں کی نسبت یہ کہہ دینا کہ یہ سب از خود خواص مادہ سے بلا موثر ہیں یا اتفاقیہ ہیں اور ان کی باہمی مناسبت کی تمام خوبیاں نکات بعد الوقوع ہیں حقیقت میں کچھ جواب نہیں ہے ، بلکہ لاجواب ہو کر رو دینا ہے -

جو لوگ اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ علۃ معلول سے اور معلول علۃ سے یا سبب مسبب سے اور مسبب سبب سے جدا ہو جاتا ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ بغیر علۃ کے معلول اور بغیر سبب کے مسبب حادث ہو سکتا ہے اور جو قانون قدرت علۃ و معلول کا خدا نے بنایا ہے وہ معطل ہو جاتا ہے ، اس کا کوئی قطعی ثبوت جیسے کہ دو اور دو کا چار ہونا ، اُن کے پاس نہیں ہے - وہ صرف اپنے توہمات مکنونہ سے علۃ و معلول کے سلسلے کو جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتا توڑنا چاہتے ہیں، مگر نہ وہ کبھی ٹوٹ سکتا ہے اور نہ اُس کے ٹوٹنے پر کوئی یقین کرسکتا ہے ، کیونکہ لا تبدیل لخلق اللہ خود خدا نے فرما دیا ہے جو بالکل مطابق اُس قانون قدرت کے ہے جس پر خدا نے دنیا کو پیدا کیا ہے فتدبر ولا تکن من المنکرین -

اب یہ بحث باقی رہتی ہے کہ اگر خدائے ازلی و ابدی [illegible]
تمام کائنات کی تو عالم قدیم ہے یا حادث اور خدا میں [illegible]
تنوع ہے یا نہیں ، جیسا مادے میں ، مگر یہ بحث صفات [illegible]
علاقہ رکھتی ہے جس کو ہم کسی دوسرے آرٹیکل میں بیان
کریں گے ۔

العلم حجاب اکبر

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۳ (دور سوم)
یکم ذی الحجہ ۱۳۱۱ھ)

بے علمی ایک عجیب صفت معصومیت کی ھے ۔ دل کو راحت مین ، طبیعت کو طمانیت مین رکھنے والی جیسی بے علمی ھے ویسی کوئی اور چیز نہین ھے ۔ جو کچھ وہ جانتا ھے اس کو سچ سمجھتا ھے جو کچھ وہ کرتا ھے اس کو ٹھیک جانتا ھے ۔ ایک جھیل ھے جس میں کوئی لہر ھی نہیں ، کناروں تک پانی بھرا ھوا ھے مگر ھلتا تک نہین ، نہ اس مین کوئی مچھلی ھے کہ تیرے ، نہ کوئی مینڈک ھے کہ ادھر سے ادھر ادھر سے ادھر غوطہ لگائے ، نہ دل میں کچھ ڈبکا ھے ، نہ کسی بات کے سوچنے کی حاجت ، جس نے جو کہا اس کو سچ جانا اور جو جس نے بتایا اس کو مانا ۔ انھی لوگوں کا مذھب صحیح ھو یا غلط ، نہایت پختہ اور مضبوط ھے جس مین ذرا سی بھی کھسر اور کچھ بھی کسر نہین ۔ ان کی زندگی اچھی ھو یا بری ، راہ پر ھو یا گمراہ حیوان مطلق ، بلکہ ایک جماد متحرک کی سی ھو ، مگر وہ کیسی ھی ھو بے تردد اور بے خدشہ اور عاری عن الشبہات ھے ۔

مگر جہاں علم آیا اور جس قدر آیا اتنا ھی گڑ بڑ ھوا ، اندھیرا چھا گیا ، پردوں پر پردے پڑ گئے ، اگر ایک پردہ اٹھا تو دوسرا پڑا ھوا ھے ، دوسرا اٹھا تو تیسرا پڑا ھوا ھے ۔ اٹھاتے چلے جاؤ کوئی نہ کوئی پردہ پڑا ھی رھے گا ۔ اسی پر کہا گیا

ہے کہ : العلم حجاب اکبر ۔ الا من شرح اللہ صدرہ
و نور قلبہ واعطاہ نورا من انوارہ ۔ وھم الا نبیاء
ورسلہ ۔ لا نفرق بین احد من رسلہ لکن اللہ فضل
بعضھم علی بعض ۔ و نعتقد ان افضلھم محمد رسول
اللہ خاتم النبیین و افضل المرسلین یا ایہا الذین
آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما والعلماء
الراسخین فی العلم ورثۃ الانبیاء فلیس لھم
العلم حجاب اکبر بل العلم لھم نور لتنویر
الظلمات وآلۃ لکشف الغطاء والحجابات ۔

جب تک ہماری حالت عرب کے صحرا نشین بدؤوں کی تھی
ہم خوش تھے ۔ یہی نیلی نیلی چھت جو ہم کو دکھائی دیتی ہے
خواہ اس کا کوئی وجود ہو یا نہ ہو اسی کو آسمان سمجھے تھے ۔ اس
سے کچھ بحث نہ تھی کہ وہ قابل خرق و التیام ہے یا نہیں ۔ اسی چیز
موہوم کو سقف مرفوع کہتے تھے ۔ ستارے اس میں جڑے ہوئے
دکھائی دیتے تھے اور یہی سمجھتے تھے کہ اس چھت میں کیلیں
جڑی ہوئی ہیں ۔ اوپر سے مینہ برستا تھا ، ہم سمجھتے تھے کہ
آسمان پر سے مینہ برستا ہے ۔ اس سے کچھ بحث نہ تھی کہ اوپر
سے آتا ہے یا نیچے سے چڑھتا ہے ۔ ہم نے اس دنیا کے سوا
دوسری قسم کی دنیا نہ دیکھی تھی نہ سمجھی تھی ۔ ہم سمجھتے تھے
کہ دوسری دنیا بھی ایسی ہی یا اس سے کچھ اچھی ہوگی ۔ ہم
سو کر پھر جاگنے اور اٹھنے کے سوا دوسری طرح اٹھنا جانتے ہی
نہ تھے اور اس لیے سمجھتے تھے کہ اپنی خوابگاہ میں سے اسی طرح
اٹھ کر دوسری دنیا میں چلے جاویں گے ۔ ہم جانتے ہی نہ تھے
کہ جو چیزیں ہم کو دنیا میں سکھ دینے والی اور خوش رکھنے
والی یا دکھ دینے والی اور رنج پہنچانے والی ہیں وہی یا اس سے

کچھ اچھی یا زیادہ بری اس دنیا میں بھی ہوں گی ، یہاں تک کہ اونٹ جس سے ہم کو بہت اُلفت ہے وہ بھی وہاں ہوگا ، مگر اس دنیا کے اونٹ سے زیادہ خوبصورت ، زیادہ گردن ہلانے والا ، بہت زیادہ تیز چلنے والا ۔ خدا کو ہم نے جانا تھا ، مگر کیا جانا تھا ، خلق آدم علی صُورتہ ۔ ایک بہت بڑے قد کا آدمی بلور کی سی پنڈلیاں چمکتی ہوئی آنکھیں ، نہایت سفید لمبی داڑھی ، برف کی مانند سفید سر ، ھاتھ میں عصائے سلطنت ، ایک بہت بڑے زمرد کے تخت پر پاؤں پھیلائے یا لٹکائے بیٹھا ہے ۔ بوئی تخت کو کندھوں پر اٹھائے پھرتے ھیں ، ھالی موالی ساتھ ساتھ ھیں ۔ جس بات کو کہا ھوں ! ھو گئی ، جس کو کہا ھیں ! مٹ گئی جیسے کہ دنیا کے بادشاہ کرتے ھیں ، کیونکہ اس کے سوا اور کسی قسم کی بادشاھت کو ہم جانتے ھی نہ تھے ۔ ھاں ہم نے اتنا سمجھا تھا کہ وہ بادشاہ زیادہ قوت والا اور زیادہ رعب والا اور تیز حکم والا ھوگا ۔

اب ہم کو علم آیا جس نے ھمارے سارے نقشے کو مٹا دیا ۔ یونانیوں کو ناحق بدنام کیا جاتا ھے ۔ خود انسان جس طرح اپنے جسم میں عقل میں ترقی کرتا جاتا ھے ، اسی طرح قوم بھی دماغی قوتوں میں ترقی کرتی جاتی ھے ۔ انسان کی ترقی اُس کی محدود عمر کے سبب محدود ھوتی ھے ، مگر قوم کو اگلوں کی جمع کی ھوئی ترقی کا سرمایہ مل جاتا ھے اور وہ اس کو اور ترقی دیتے جاتے ھیں ۔ پس اگر ہم کو یونانیوں سے کچھ نہ ملتا تو ایک زمانے میں ہم خود ھی وھاں تک پہنچ جاتے اور کوئی نہ کوئی اسباب اس کے لیے مہیا ھو جاتے ۔ اس وقت یونانیوں کے علوم ھی وہ اسباب ھو گئے ۔

خیر کچھ ھی سبب ھو وہ ھمارے دل کا سب نقشہ مٹ گیا ،

اندھیرا چھا گیا ، پردے پر پردے پڑ گئے اور ہم چلا اٹھے کہ العلم حجاب اکبر ۔

اتنا تو ہم نے جان لیا تھا کہ وہ شیئی یا خیال یا اعتقاد جس کو لوگ مذہب کہتے ہیں انسان کا امر طبعی ہے ، اس لیے کہ کوئی فرد بشر اس سے نہ خالی تھا اور نہ خالی ہے اور نہ خالی ہو سکتا ہے ۔ یہ بھی ہم نے جان لیا تھا کہ وہ مذہب جس کو اسلام کہتے ہیں اور مذاہب سے عمدہ اور سچا ہے ، مگر ہم کو ، نہ صرف ہم کو ، بلکہ ہمارے بڑے بڑے علماء اور فضلاء کو وہاں بڑی مشکل پیش آئی جہاں عقل یا علم مذہبی باتوں سے لڑ گیا اور دونوں کا سچ ہونا ناممکن معلوم ہوا اور یہ خیال پیدا ہوا کہ اس طرح پر تو یہ گاڑی چلنے والی نہیں ۔

جب اس طرح دلدل میں گاڑی پھنس گئی تو بہتوں نے جوا ہار دیا اور دو فریق ہو گئے ۔ ایک نے کہا کہ عقل میں اتنی قوت ہی نہیں کہ مذہب کے رموز کو پہچانے ، پس عقل کو بیکار سمجھنا چاہئے اور اسی کو جو مذہب میں ہے بے دلیل سچ ماننا چاہئے ، یعنی اپنی حالت ایک جماد متحرک کی سی کر لینی چاہئے ، مگر یہ نہ بتایا کہ علم کے آنے کے بعد وہ ہو کیونکر سکتی ہے اور نہ یہ جواب تسلی بخش ہو سکتا ہے کہ العلم حجاب اکبر ۔

دوسرا فریق عقل و نقل کے متحد کرنے پر آمادہ ہوا ، کسی نے "کتاب العقل و النقل" لکھی کسی نے "التفرقة بین الاسلام و الزندقة" اور "المضنون به علی اهله و علی غیر اهله" لکھی ، کسی نے "درروغرر" لکھی کسی نے "فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال" لکھی اور علی هذا القیاس ، مگر ہم بتاتے ہیں کہ انہوں نے کیا اصول

قائم کیا ۔

امام غزالیؒ کا تو سمجھ سے چلتا اصول یہ ہے کہ انہوں نے وجود کی پانچ قسمیں بنائی ہیں : وجود ذاتی ، یعنی حقیقی وجود کہ خارج میں موجود ہو اور حس اور عقل کے سمجھنے کے قابل ۔

وجود حسّی ۔ یعنی ایسا وجود جو آنکھ سے محسوس ہوتا ہو ، مگر خارج میں اس کا وجود نہ ہو ۔

وجود خیالی ۔ یعنی جو صرف خیال ہی خیال میں ہو ۔

وجود عقلی ۔ یعنی ایک چیز کی حقیقت اور اس کی غایت

وجود شبہی ۔ یعنی نہ وہ وجود ہو نہ فی الخارج نہ فی الحس نہ فی الخیال نہ فی العقل ، بلکہ ایسی چیز موجود ہو جو اس کے کسی خاصیت یا صفت میں مشابہ ہو ۔ اب وہ کہتے ہیں کہ جس چیز کے وجود کی رسول نے خبر دی ہے ان پانچوں قسموں میں سے کسی قسم میں اس کا وجود مان لینا کافی ہے ۔ بے شک یہ ایسا اصول ہے کہ بہت کچھ عقل و نقل کے تعارض کو رفع کرتا ہے ، مگر جہاد متحرکہ تو اس کو کبھی نہیں مانتے کے ۔

علامہ شریف مرتضیٰ علم الہدیٰ نے (جس کی عزارۃ علم سے سنّی بھی انکار نہیں کر سکتے) یہ اصول قرار دیا ہے کہ جو امر دلیل عقلی سے ثابت ہو تو واجب ہے کہ جو خبر ، یعنی نقل بظاہر اس کے خلاف ہو تو خبر کو دلیل عقلی کے مطابق کر لیں گے اور اس کی ظاہری مراد کو چھوڑ دیں گے ۔ اس میں کوئی شرط لگا دیں گے یا اس کی تخصیص کر دیں گے یا اس میں تفصیل کر دیں گے اور جب ہم قرآن میں ایسا کرتے ہیں تو حدیث احاد میں جو مفید یقین نہیں ہیں ، ایسا کرنے میں کیا تامل ہے ، پھر اگر کوئی حدیث اس طرح پر بھی موافق دلائل عقلی نہ ہو سکے تو اسے

پھینک دیں گے ۔

علامہ ابن تیمیہ سب سے زیادہ خم ٹھونک کر بڑی جرأت سے میدان میں آئے ہیں ، وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی دلیل عقلی قطعی امر سمعی کے متناقض ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو مقدم سمجھنا ضرور ہوگا ۔ پھر اگر امر سمعی کو مقدم کیا جاوے تو وہ بنیاد ہی سے گر پڑتا ہے اور اگر عقلی کو مقدم کیا جاوے تو تکذیب رسول لازم آتی ہے اور یہ تو کفر ہے ، مگر اس کا ٹھیک جواب یہ کہا جاوے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ کوئی دلیل عقلی قطعی دلیل قطعی سمعی کے متناقض ہو ۔ یہ اصول تو نہایت عمدہ ہے ، مگر ابن تیمیہ اپنی تمام کتاب میں ایک جگہ بھی اس کا ثبوت دینے پر قادر نہیں ہوا ۔

ابن رشد نے ایک نہایت معتدل اور معقول اور درست اصول قائم کیا ہے ، وہ کہتا ہے کہ ہم کو اس بات پر یقین کلی ہے کہ جو امر دلیل سے ثابت ہوا ہے اور ظاہر شرع اس کے برخلاف ہے تو اس میں عربی زبان کے قواعد تاویل کے مطابق تاویل ہو سکتی ہے اور کوئی مسلمان اس میں شک نہیں کر سکتا اور جب شرع پر بخوبی غور کیا جائے اور اس کی سب چیزوں کو ڈھونڈا جائے تو خود شرع میں ایسے لفظ پائے جائیں گے جو اس تاویل پر گواہ ہوں گے ۔

ہم تو ابن رشد کے اس اصول کو دل سے تسلیم کرتے ہیں ، مگر صرف لفظ تاویل کے مخالف ہیں ، کیونکہ تاویل عموماً اس مقصد سے بولی جاتی ہے جبکہ کسی مصنف ۔ یا کسی قائل نے کسی لفظ کو ایسے معنی میں بولا تھا جو ٹھیک نہ تھے اور دوسرا شخص اس لفظ کو دوسرے معنوں میں پھیر کر اس کے معنی درست کرتا ہے ، لیکن جبکہ معلوم ہو کہ خود قائل نے

اس لفظ کو انھی معنوں میں بولا ھے جس کو تم تاویل کہتے ھو تو وہ تاویل نہین ھے ، بلکہ بعینہ وھی معنی ھین جو قائل کے مقصود ھین ۔

ان مصنفوں نے اپنے کلام مین دلائل عقلی کا لفظ استعمال کیا ھے جو بلا شبہ عام ھے اور سب قسم کی دلائل عقلی کو شامل ھے ، مگر خاص دلائل سب سے بڑھ کر وہ ھین جو مشاھدے سے اور تجربے سے موجودات عالم مین پائے جاتے ھین یا ایسے قواعد سے جو ھندسہ پر مبنی ھین ثابت ھوتے ھین ۔ وہ محض عقلی دلائل سے زیادہ تر مستحکم ھین اور کوئی شخص جو ان سے واقف ھے ان کا انکار نہین کر سکتا ۔ پس اگر ان کے بر خلاف منقول مین کوئی امر ھو تو ھر مسلمان کا فرض ھے کہ اس اصول کی پیروی کرے جو ابن رشد نے قرار دیا ھے ۔ اس کا جماد متحرک سا ھو جانا اور یہ کہہ دینا کہ العلم حجاب اکبر کافی نہین ھے ۔

ھماری تفسیرین اکثر اس قسم کے امور کے بیان کرنے سے خالی ھین ، مگر اب زمانہ نہین رھا کہ اس پر توجہ نہ کی جاوے ، بلکہ ھمارے زمانے کے علماء اور فضلاء کا فرض ھے کہ علم طبیعیات سے اول آگہی بہم پہنچاوین اور قرآن مجید کی خدمت کرین جو بلاشبہ سچ اور اسی کا کلام ھے جو خالق کائنات ھے اور مقولہ باطل العلم حجاب اکبر کو مٹا کر مقولہ العلم کشاف الغطار کو ثابت کرین ۔

ذات باری جل جلالہ و اعظم شانہ

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۴ (دور سوم) - بابت یکم محرم الحرام ۱۳۱۲ھ صفحہ ۵۳ و ۵۴)

اسلام نے ہم کو ذات باری کی نسبت یہ بتایا ہے اور یقین دلایا ہے کہ وہ واحد ازلی و ابدی ہے - وہ موجود ہے ، اس لیے کہ واجب الوجود ہے ، مگر بغیر صورت کے اور بغیر مکان کے - خود اس نے اپنے آپ کو اپنی صفات میں ظاہر کیا ہے ، یعنی اس کی صفات عین اس کی ذات ہیں - نہ کوئی اس کی مثل ہے نہ مشابہ ، نہ کوئی اس کا شریک ہے اور نہ کوئی مقابل ، نہ اس کا کوئی باپ ہے نہ اس کا کوئی بیٹا ، نہ چھوا جاتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے ، نہ ہماری عقل میں آ سکتا ہے ، نہ خیال میں سما سکتا ہے ، مگر ہمارے یقین یا ہمارے مخفی خیالات میں ہمیشہ موجود رہتا ہے -

نہج البلاغۃ میں جناب علی مرتضٰی علیہ السلام کا یہ قول لکھا ہے : اول الدین معرفتہ و کمال معرفتہ التصدیق بہ و کمال التصدیق بہ توحیدہ و کمال توحیدہ الاخلاص لہ وکمال الاخلاص لہ نفی الصفات عنہ -

مگر جیسا کہ مسٹر گبن نے لکھا ہے ایک فلسفی یہ سوال کر سکتا ہے کہ جب ہم اس نا معلوم جوہر کو جو ایک خیال سے جو زمان یا مکان یا مشابہت یا حرکت یا ارادہ یا حس یا خیال

سے متعلق ہو منزہ کر دیں تو ہمارے تصور یا فہم کے لیے کیا چیز باقی رہ جاتی ہے -

مگر حضرت مرتضیٰ کے قول پر غور کرنے سے اس کا جواب مل سکتا ہے - آپ نے فرمایا کہ پہلی سیڑھی اسلام کی خدا کا جاننا ہے - پھر اس کی وحدت اور واجب الوجود ہونے پر یقین کرنا ہے جو عقل اور نقل دونوں سے علیٰ حسب استعداد افراد انسان ثابت ہوتا ہے - پھر اس کے ساتھ خلوص پیدا کرنا ہے اور خلوص کا کمال ذات باری سے صفات کا نفی کرنا ہے -

جب انسان اس کے موجود ہونے پر یقین کرتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ کیسا وہ کمال والا ہے جس نے ایک اعجوبہ اور دلکش طرز پر جس سے زیادہ عمدہ نہیں ہو سکتی دنیا کو رچا ہے - پھر وہ اپنے آپے پر غور کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ اس پتلے کو اس نے کس قدر نعمتیں عنایت کی ہیں اور اس کی ترکیب جسمانی میں کیسی کیسی حکمتیں رکھی ہیں اور اس کے دماغ کو کیسی کیسی اعلیٰ قوتیں عنایت کی ہیں تو اس کی محبت اور اس کے ساتھ اخلاص پیدا ہوتا ہے اور جس قدر اس غور میں ترقی ہوتی جاوے اور وہ دقائق اور لطائف جو خود نفس انسانی میں ہیں زیادہ کھلتے جاویں اور موجودات عالم کے عجائبات اس کو معلوم ہوتے جاویں ، اسی قدر اخلاص ترقی کرتا جاتا ہے اور کمال توحید و الاخلاص لہ کے درجے پر پہنچ جاتا ہے اور اس واجب الوجود کو جامع جمیع صفات کمال قرار دیتا ہے -

مگر جبکہ یہ اخلاص درجہ کمال کو پہنچتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ میں نے جن صفات کمال کا جامع اس ذات پاک کو قرار دیا ہے بلا شبہ وہ صفتیں تو اس میں ہیں ، مگر میں نے جو ان

صفتوں کی حقیقت سمجھی ہے وہ تو ممکنات سے ماخوذ کی ہے ۔ وہ صفتیں تو اس واجب الوجود کی صفات ہو نہیں سکتیں اور اس لیے وہ ان سب کو ذات باری سے نفی کرتا ہے او کہتا ہے لیس ھو عالم لیس ھو حی لیس ھو قادر و لیس ھو کذا و کذا کما انا نعلم حقیقتھا ۔ پس اس طرح نفی کرتے کرتے اس کے تصور و فہم کے لیے ایک وجود جو واجب الوجود ہے اور جو مجمع جمیع صفات کمال ہے باقی رہ جاتا ہے ۔ اس یقین کے ساتھ کہ اس کی صفات ایسی اعلیٰ اور ارفع ہیں کہ انسان کے خیال کو اس پر حاوی ہونے کی قدرت نہیں ہے ۔ و ھو ربنا و ربکم و الھنا و الھکم و انا اعبدہ فاعبدوہ و ھذا صراط مستقیم ۔

ذاتہ و صفاتہ تعالیٰ شانہ

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۴ (دور سوم) یکم محرم الحرام
۱۳۱۲ ھ صفحہ ۵۴-۵۷)

چو خاصاں دریں رہ فرس راندہ اند
بلا احصی از تگ فرو ماندہ اند

یہ تو ہر کوئی کہہ سکتا ہے اور جان سکتا ہے کہ کوئی معشوق ہے اس پردۂ زرنگاری میں ، مگر نہ کوئی کہہ سکتا ہے نہ بتا سکتا ہے نہ جان سکتا ہے کہ وہ کیسا ہے ۔ عقل انسانی اس بات کو تو قبول کرتی ہے کہ کوئی وجود تو ہے اور بے شک وہ آپ ہی آپ ہے اور اسی لیے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا ، (کما ثبت فی محلہ) مگر وہی عقل کہتی ہے کہ اس سے زیادہ اور کچھ نہ میں جانتی ہوں نہ جان سکتی ہوں ۔

عقل کہتی ہے کہ میں کیونکر جان سکتی ہوں کہ وہ کیسا ہے ۔ میں نے جن چیزوں کو جانا ہے وہ ہوتی بھی ہیں اور پھر نہیں بھی ہوتیں ۔ ایسی کوئی مثال نہیں ہے جو آپ ہی آپ ہو اور ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے ، پھر میں کیونکر بتاؤں یا جانوں کہ وہ کیسا ہے ۔

عقل کہتی ہے کہ اس کے لیے میں کوئی صورت نہیں تجویز کرسکتی ، نہ اس کے لیے کوئی صورت ہو سکتی ہے ، نہ اس کی مانند کوئی چیز ہے کہ اسی سے اس کو جانوں ۔ پھر کیونکر بتاؤں یا جانوں کہ وہ کیسا ہے ۔

جب اُس کی کوئی صورت اور شبیہ نہیں ہے تو جسم بھی نہیں ہے اور جب جسم نہیں ہے تو مادہ بھی نہیں ہے اور جب مادہ نہیں ہے تو اس کے لیے کوئی مکان بھی نہیں ہے ۔ پھر وہ نہ دیکھا جا سکتا ہے نہ چھوا جا سکتا ہے ، پھر کیونکر بتایا جا سکتا ہے کہ وہ کیسا ہے ۔

خیال جہاں تک دوڑاؤں تو کسی نہ کسی چیز کے مشابہ ہوجاتا ہے ، حالانکہ وہ کسی چیز کے مشابہ نہیں ہوسکتا ۔ لوگ کہتے ہیں کہ

آنچہ در و ہمت نیاید آن خد است

پھر کیونکر میں اس کو خیال میں لاؤں اور کیونکر بتاؤں کہ وہ کیسا ہے ۔

اگر میں اپنی پوری قوت کو کام میں لاؤں تو یہ کہہ سکتی ہوں کہ جو کچھ خیال تم کو وجود ، مادہ ، مکان ، تحیز ، تشکل حرکت ، سکون ، علم ، خلق ، قدرت ، حیات ، رحم ، کرم ، قہر کا ہے سب کو اپنے دل سے محو کرو ، پھر جس کو کہو کہ ہے وہی اللہ ہے ۔

العجب ثم العجب ! جو ذریعے ہمارے جاننے کے ہیں ، جب ہم نے اُنھی کو محو کردیا تو کیونکر جان سکتے ہیں کہ ہے ، مگر ایسا کہنا غلطی ہے ، کیونکہ اس امر کا جاننا کہ کوئی ہے دوسری چیز ہے اور یہ جاننا کہ کیونکر ہے اور کیسا ہے دوسری چیز ہے ۔ پچھلی بات کے نہ جاننے سے پہلی بات کا نہ ہونا لازم نہیں آتا ، کیونکہ پہلی بات اُس کے آثاروں سے یقین کی جاتی ہے اور پچھلی بات اُن آثاروں کے موثر کی حقیقت اور ماہیت جاننے سے علاقہ رکھتی ہے ، اگر ہم اس کو نہ جانیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ اُس کو بھی نہ جانیں ۔

اسلام کا مسئلہ صرف اسی قدر ہے کہ ہم اُس واجب الوجود کے وجود پر یقین کریں اور اُس کے وجود کی حقیقت اور اُس کی صفات کی کیفیت جاننے پر اسلام نے ہم کو مکلف نہیں کیا ، گو وہ صفتیں اُس کے ساتھ منسوب کی جاتی ہیں اور اُن کا منسوب کیا جانا ایسا ہی لازمی اور ضروری ہے جیسے کہ اُس کا ہونا ، مگر اُن صفات کی کیفیت اور حقیقت کا جاننا انسان کی قدرت اور اُس کی عُقل کی وسعت سے جو اُس میں ہے بالاتر ہے ۔

تمام صفات جو ہم اُس ذات کے ساتھ منسوب کرتے ہیں اگر اُسی کیفیت سے منسوب کرتے ہیں جس کیفیت سے ہم نے اُن کو جانا ہے تو یہ تو محض کفر ہے ۔ کسی شیئی کے خارج میں موجود ہونے کا بغیر اس کے کہ ہم اس کو متحیز اور کسی صورت اور ہیئت میں متشکل نہ تصور کریں ، ہم کو خیال ہی نہیں ہوسکتا ۔ پس اگر اُس ذات واجب الوجود کو بھی ایسا ہی سمجھیں تو بالفرض اگر کافر نہ ہوں تو احمق تو ضرور بنیں ۔

اصحاب ظواہر جو اُس ذات کے ہاتھ اور پاؤں اور منہ ہونے اور پالتی مارے یا پاؤں لٹکائے تخت پر بیٹھا ہوا مانتے ہیں وہ بھی تو اُس کے ایسے ہاتھ پاؤں اور منہ اور بیٹھنے کو نہیں بتاتے جس طرح کے ہاتھ پاؤں اور منہ اور بیٹھنے کو وہ جانتے ہیں ۔ پس دونوں کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کے وجود کی یا اس کے موجود ہونے کی حقیقت و ماہیت کو نہیں جانتے اور اس کا جاننا ہماری عقل ، قیاس ، خیال وہم و گمان سے بالاتر ہے ۔

وحدت اس کی صفت ہے ، مگر ہم اس کی حقیقت کو جانتے ہی نہیں ، بجز اس کے ا لـو ا حـد نـصف ا لا ثـنـیـن ۔ ہم نے نصف الاثنین تو بہت چیزیں دیکھی ہیں ، مگر آج تک ہم نے محض واحد کوئی چیز دیکھی ہی نہیں ۔ تمام چیزیں جن کو ہم جانتے

ھیں مادی ھیں اور وہ واحد نہیں ۔ عناصر جو آج کل ستر بہتر مانے جاتے ھیں ، وہ بھی مادی ھیں ، گو کہ ھم نے ابھی تک یہ نہیں جانا یا ھم کو اب تک یقین نہیں آیا کہ اس کے جزوں کو الگ بنا سکیں یا کر سکیں ۔

خیال جس کو ھم مادی نہیں کہہ سکتے وہ بھی مادی چیزوں سے ماخوذ ھوتا ھے اور خود اپنی ھی قسم کی غیر مادی چیزوں سے مل کر بن جاتا ھے ۔ پس اس ذات کی وحدت کی کیفیت کو باوجودیکہ اس کو واحد کہتے ھیں نہیں جانتے ۔ اس کا واحد کہنا صرف اس سبب سے لازم آتا ھے کہ اس کو واجب‌الوجود مانا ھے ، نہ اس سبب سے کہ اس کی وحدت کی ماھیت کو ھم نے جانا ھے ۔

جبکہ ھم اس ذات کی وحدت کی ماھیت کو نہیں جانتے تو فلاسفروں اور ھمارے علماء متکلمین کا جن میں امام غزالی بھی شامل ھیں یہ کیسا غلط مسئلہ ھے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد جس چیز کو انھوں نے کبھی دیکھا ھی نہیں اور اس کی حقیقت اور ماھیت کو جانتے ھی نہیں اس پر کوئی اصول قائم کرنا اور مجھول شیئی پر کلیہ بنانا اگر سفسطہ نہیں تو کیا ھے ؟

اگر ھم ان کی بات مان بھی لیں تو بھی کچھ فائدہ نہیں ، کیونکہ واحد سے اگر کئی چیزوں کا ھونا محال ھے تو ویسا ھی ایک کا ھونا بھی محال ھے کیونکہ وہ واحد نہ اس کا عین ھو سکتا ھے نہ اس کا جزو ، پھر کیونکر ھو سکتا ھے اور کیا ھو سکتا ھے ۔

حیات ممات کو بجز اس کے ھم اور کچھ نہیں جانتے کہ ایک جسم ناھق ھو یا ناطق یا اور کچھ ھلتا جلتا ، چلتا پھرتا

ہو ، سانس اس میں آتی جاتی ہو ، روئی کا پھویا جب اس کی ناک کے سامنے ہو تو وہ ہلتا ہو ، آنکھ میں سامنے کی چیز کی مورت بن جاوے اس کو تو ہم حیات جانتے ہیں اور جب یہ نہ ہوں تو اس کو ممات سمجھتے ہیں - پھر کیا وہ ذات بھی اسی طرح حی لا یموت ہے - حاشاء و کلا - پس اس کو ہم حی لا یموت کہتے ہیں اور نہیں جانتے کہ اس کی حیات کیسی ہے - اور ممات کا نہ ہونا کیسا ہے ، نہ یہ جانتے ہیں کہ وہ کیا کھا کر زندہ رہتا ہے اور بن کھائے کیونکر جیتا ہے -

علم جس کے جاننے سے ہم عالم کہلاتے ہیں اس کی کیا کیفیت ہے ؟ موجودات خارجی و ذہنی کا جاننا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ معلوم ہمارے علم سے مقدم ہو - پھر کیا اس ذات پر جو سب سے مقدم ہے کوئی چیز مقدم ہو سکتی ہے - اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جو کیفیت علم کی ہم جانتے ہیں اس میں ویسی نہیں - پھر جب اس کے علم کی کیفیت معلوم نہیں تو اس بات پر بحث کرنا کہ اس کا علم کس طرح کا ہے اور وہ صرف عالم کلیات ہے یا عالم جزئیات بھی ، اگر نادانی نہیں تو اور کیا ہے ؟

خلق بلا شبہ اس کی صفت ہے ، مگر اس کی ماہیت ہم کو معلوم نہیں - نہ ہم نے کسی چیز کو ایک بھنگے تک خلق کیا ہے نہ کسی کو خلق کرتے دیکھا ہے ، البتہ کمھار کو ہاتھی گھوڑے بناتے دیکھا ہے - پھر جو صفت خلق اس ذات میں ہے اس کی ماہیت کیونکر جان سکتے ہیں ؟

و لہذا قال جدی علیہ السلام علی رض ابن ابی طالب " اول الدین معرفتہ و کمال المعرفۃ التصدیق بہ و کمال التصدیق بہ توحیدہ و کمال توحیدہ الاخلاص لہ و کمال

الاخلاص له نفی الصفات عنه" یعنی حضرت علی مرتضی کا قول ہے کہ پہلی منزل دین کی اُس ذات کا جاننا ہے کہ ہے اور پورے طور پر اس کا جاننا اس کے ساتھ محبت رکھنا ہے اور پورے طور سے محبت رکھنا اس کو تمام صفتوں سے بری رکھنا ہے۔

ہم نے ان صفات انسانی میں سے جن کو ہم جانتے تھے کچھ صفتیں اس ذات کی طرف منسوب کی ہیں اور جو کیفیتیں ان صفتوں کی ہم سمجھتے ہیں ، اُسی کا خیال اس ذات کی صفات کے ساتھ بھی کرتے ہیں جس سے طمع یا خوف منتج ہوتا ہے ۔ اس حضرت علی مرتضی نے نفی صفات کا لفظ فرمایا جس سے دو اشارے ہیں ، اول یہ کہ جس طرح سے تم اس میں صفات کا خیال کرتے ہو اُس طرح کی صفات اس میں نہیں ہیں ، دوسرے یہ کہ طمع یا خوف کے سبب محبت کرنا اخلاص نہیں ہے ، پورا اخلاص اسی وقت ہوتا ہے جبکہ صرف ذات سے محبت ہو ۔ فلزم لکمال الاخلاص نفی الصفات ۔

شاہ ولی اللہ صاحب فوز الکبیر میں لکھتے ہیں کہ "حکمت الٰہی مقتضی آں شد کہ از صفت کاملہ بشر کہ آنرا می دانند و بوجود آں تمدح میان ایشاں جاری است چندے برگزید و آں را بازائے معانی غامصہ کہ عقول بشر را بساحت جلال او راہ نیست استعمال فرمود و نکتہ لیس کمثلہ شیئی تریاق دای عضال جہل مرکب ساخت"

یہی حال باقی تمام صفات ثبوتی و سلبی کا ہے جو ہم اُس ذات کی نسبت منسوب کرتے ہیں ، مگر اُن صفات میں سے دو صفتیں ایسی ہیں کہ گو ان کی ماہیت اور حقیقت ہم کو معلوم نہ ہو ، مگر اُن کے نتائج ایسے ظہور میں آتے ہیں جن کو سب دیکھتے ہیں

اور کوئی شخص اُس سے انکار نہیں کر سکتا ، کیونکہ وہ برابر مشاہدے میں آتے ہیں ۔

منجملہ اُن کے صفت ایک علۃ العلل ہونے کی ہے جس کے سبب سے تمام موجودات اس کے معلول اور موجود ہیں (کما ثبت فی محلہ) ۔

دوسری صفت خالق ہونے کی ہے جس کا نتیجہ یعنی مخلوق کا وجود ہر شخص ہر روز دیکھتا ہے ، ان دونوں صفتوں کے سبب چند خیالات پیش آتے ہیں :

اول یہ کہ جب اُس ذات ازلی و ابدی کو علۃ العلل مانا ہے تو لازم آتا ہے کہ اُس کا معلول بھی ازلی و ابدی ہو ۔

دوسرے یہ کہ علوم جدیدہ سے مادے کا وجود سب سے اول ثابت ہوا ہے ، پس اگر وہ اُس ذات ازلی و ابدی کا معلول ہے تو مادہ بھی ازلی و ابدی ہے ۔

تیسرے یہ کہ وہ ذات تو واحد محض ہے اور اجزائے مادہ میں ایسی مختلف کیفیت کا ہونا ضرور ہے جس سے وہ ایسی مناسبت سے آپس میں ملیں جس سے انواع مخلوقات وجود میں آویں تو ذات واحد محض سے یہ تنوع کیونکر پیدا ہو سکتا ہے ۔

یہ تمام شبہات عدم تدبر سے پیدا ہوتے ہیں ۔ جہاں تک کہ انسان خیال کر سکتا ہے اور علت کی صفت سمجھ سکتا ہے یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی علت کا معلول اگر وہ بلا واسطہ اُس علت کا معلول ہے تو بلا شبہ وہ معلول علت کے ساتھ ہوتا ہے ۔ اگر علت ازلی ہے تو معلول بھی ازلی ہے اور علت گو صرف تقدم ذاتی ہے، مگر اُس کا ابدی ہونا ضرور نہیں ، کیونکہ معلول کی حالت تبدیل ہو کر وہ دوسرے کی علت ہو جاتی ہے اور جب تغیر حالت معلول میں ہوا تو اُس کا ابدی ہونا لازم نہیں آتا ۔

مادے کو سب سے اول ، یعنی علت کا معلول اول بلا واسطہ قرار دینا صحیح نہیں ، اس لیے کہ ہم اس طرف سے مادیات کے سلسلے کو دریافت کرتے کرتے اوپر کی طرف چلے ہیں اور اخیر کو، یعنی سب کے بعد مادے کا وجود قرار دیا ہے اور یہ ہم کو مطلق معلوم نہیں ہے کہ اس سے اوپر اور کیا معلولات تھے یا ہیں جن کی تغیر حالت مادے کے لیے علت ہوئی ہے ۔

حکماء یونانی اور علماء متکلمین اسلام کا یہ کہنا کہ خدا نے سب سے اول عقل اول کو پیدا کیا ، پھر عقل اول نے عقل ثانی کو ، پھر عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک اول کو اور علیٰ ھذا القیاس عقول عشرہ اور نو فلک پیدا ہوئے اور افلاک کی حرکات سے تمام عالم ہوا ، محض ڈھکوسلا ہے جس کا ثبوت کسی طرح نہیں ہے نہ ہو سکتا ہے ، بلکہ جب ثابت ہوگیا کہ جس طرح یونانی افلاک کو مانتے تھے اور اُن کا جسم یا جرم نا قابل خرق و القیام قرار دیتے تھے اور ہر ایک فلک کے لیے نفس روح قرار دیتے تھے اور ان کو متحرک بالارادہ سمجھتے تھے ، محض غلط ہے اور افلاک کوئی مجسم چیز اور محیط عالم نہیں ہے اور نہ فلک الافلاک محدد جہات کوئی چیز ہے تو مذکورہ بالا بیان کیسا سخیف مہمل و لغو ظاہر ہوتا ہے ۔

بالفرض اگر مادے کو معلول اول علۃ العلل کا قرار دیں اور اُس کو بھی ازلی سمجھیں اور اُس کی علت کو صرف تقدم ذاتی قرار دیں تو بھی اُس کا ابدی ہونا لازم نہیں آتا اور جبکہ یہ مسئلہ کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد غلط قرار پایا ہے ، جیسے کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو مختلف خاصیتیں جو اجزاء مادہ میں ہیں جن کے سبب ایک مناسبت سے آپس میں مل کر انواع مختلف پیدا ہوتی ہیں تو اُس مادے کو مع اُن خاصیتوں کے اُس نے

پیدا کیا ہے جس کو اُس کی علت قرار دیا ہے۔

پس صاف مسئلہ جہاں تک عقل انسانی اُس کو قرار دے سکتی ہے، یہی ہے کہ خدائے واحد واجب الوجود ہے۔ تمام صفتیں اس کی عین ذات ہیں۔ عقل انسانی اُس کی ذات کی اور اُن صفات کی حقیقت اور ماہیت سمجھنے سے عاجز ہے۔

وہ علۃ العلل ہے اور اُس نے تمام موجودات کو پیدا کیا ہے لکنہ لا نعلم کیف خلق لانہ ما ھیۃ صفت خلقہ تعالیٰ فوق فہم الانسان و لھذا لم یکلف اللہ احدا بفہمہ و اکتفیٰ باذعان انہ موجود واحد احد صمد واجب وجودہ و انہ ھو خالق کل شیئی۔ و وقف الشارع علیہ و لم یرخص فی تفتیش کنہہ لانہ ھو وراء عقل الانسان۔

ہم دنیا کو دیکھتے اور قبول کرتے ہیں کہ ایک ہی مادہ سے پیدا ہوئی ہے جیسا کہ علماء علوم جدیدہ کہتے ہیں، لیکن اُس میں برابر تغیرات پاتے ہیں اور یہی تغیرات ہر عالم و جاہل کو اس بات کے یقین کرنے پر کہ وہ حادث ہے کافی ہیں۔

بھولا بھالا دین‌دار اور پکا فلاسفر

(تہذیب الاخلاق یکم محرم‌الحرام ۱۳۱۲ھ جلد اول نمبر ۴
(دور سوم) صفحہ ۵۷ تا ۶۱)

یہ مقابلہ جان فسک کے ایک مضمون سے ماخوذ ہے جس کا ترجمہ سرسید نے مدرسۃ العلوم کے نہایت لائق طالب علم ، اپنے قابل شاگرد اور شمس‌العلماء خان بہادر مولانا ذکاء اللہ کے فرزند مولوی عنایت‌اللہ سے کرایا تھا جو اُس زمانے میں علیگڈھ کالج میں تعلیم پاتے تھے۔ مولوی صاحب مرحوم ترجمے کی نہایت غیر معمولی قابلیت رکھتے تھے ۔ پچاس سے زیادہ تراجم اُن کی بے نظیر لیاقت کا زندہ ثبوت ہیں۔ بعد کے زمانے میں مولوی صاحب مرحوم دارالترجمہ عثمانیہ یونیورسٹی کے ناظم ہوگئے تھے ، جہاں نہایت قابلیت کے ساتھ اُنھوں نے اپنے فرائض انجام دئے۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

دونوں آپس میں بہت دوست تھے ۔ اگرچہ خدا کی نسبت ایک کے خیالات بہت ادنیٰ اور دوسرے کے بہت اعلیٰ تھے ، مگر دونوں کا نتیجہ ایک تھا ، صرف سمجھ کا فرق تھا ۔ دوستی بھی دونوں میں یکساں تھی ، اُس میں کچھ گھٹ بڑھ نہ تھی ۔

دونوں باغ میں ٹہل رہے تھے ۔ دیندار نے فلاسفر سے کہا کہ بہت دنوں سے میں نے تم کو عبادت کرتے نہیں دیکھا ، تم کو

خدا کا بھی یقین رہا ہے یا نہیں ؟ اس کا جواب ہاں یا ناں تو بہت آسان تھا ، مگر فلاسفر نے جو الٰہیات کے مسائل کو بخوبی سمجھ چکا تھا ، اپنے دل میں کہا کہ کون شخص ایسی جرأت کا ہے جو یہ دعویٰ کرے کہ خدا جس کی عظمت اور جلال کی کچھ انتہا نہیں ہے اُس کے خیال میں سما گیا ہے اور کونسا ایسا مخلوق ہے جو انسان کی طرح سوچ سمجھ رکھتا ہے اور اُس نے خدا کے یقین کو جسے خود انسان کا نیچر اور اُس کی عقل مانتی ہے دل سے ہٹا دیا ہو ۔ ایک اور مشکل یہ تھی کہ دین‌دار نے ممکنات کے قیاسات سے اُس واجب‌الوجود کو جانا تھا جیسا کہ اہل مذاہب کا طریقہ ہے اور فلاسفر نے تنزہات سے اور اس لیے دونوں کا خیال مختلف تھا ۔ فلاسفر نہایت حیران ہوا کہ میں اس بھولے بھالے دین‌دار دوست کو کیا جواب دوں اور اس نادان ، مگر نیک دوست کو کیونکر سمجھاؤں ۔ آخر اُس نے جواب دیا کہ :—

" جب تک یہ کھوکھلا بے صدا گنبد آسمان ہمارے سروں پر ہے اور جب تک یہ ٹھوس زمین ہمارے پیروں کے نیچے ہے ، جب تک یہ قدیم اجرام فلکی اپنے وسیع دائروں میں پھر رہے ہیں ، جب تک کہ ایک دوست دوسرے دوست کو محبت بھری نگاہوں سے دیکھتا ہے اُس وقت تک ہمارا اور تمہارا دل اُس ذات پاک پر یقین کرتا رہے گا جو سب کو سنبھالتا اور سب کو اپنے میں شامل کرتا ہے ۔ ہو الاول ، ہو الاخر ، ہو الظاہر ، ہو الباطن و ہو علیٰ کل شیئی محیط ۔ اس عالم کے قائم رکھنے والے کا جو نام چاہو رکھو جس طرح چاہو اسے بیان کرو ، لیکن جو اُس کی حقیقت ہے وہی ہے ، جو ہے اُس کو جنبش نہیں ۔ یہ وہ حقیقت ہے جو ہماری تمہاری سمجھ سے بالاتر ہے ، لیکن جس کا ہونا اور حقیقی ہونا تمام حقیقتوں سے زیادہ روشن ہے ۔ اُس کا نام رکھنا یا

اُس کو بیان کرنا یا مذہب کے کسی مقولے سے اُس کو بتانا اُس کی شان اور عظمت پر ایسا ہی پردہ ڈالتا ہے جیسے کثیف بخارات روز روشن کو دھندلا کردیتے ہیں ۔

یہ باتیں جو فلاسفر کی زبان پر آئیں دین‌دار کے کانوں کو بھلی معلوم ہوئیں ، لیکن پھر بھی دل بے چین اور غیر مطمئن رہا ۔ یہ سن کر کہ خدا کا خیال ایسا عظیم ہے کہ ذہن میں سما نہیں سکتا ، دل سرد ہوگیا ۔ اُس نے چاہا کہ کوئی ایسی ظاہری علامت مل جاوے جو آسانی سے سمجھ میں آوے ۔ پھر اُس نے ڈرتے ڈرتے اپنے دوست فلاسفر سے کہا کہ کہیں دہریت نے تو یہ سبق تم کو نہیں پڑھایا ۔

فلاسفر کو دین‌دار کے اس کہنے پر تعجب نہیں ہوا ، کیونکہ وہ جانتا تھا کہ زیادہ ترلوگ ایسے ہی ہیں جو نہ تنزہات سے خدا کا خیال کر سکتے ہیں نہ دل کو طمانیت دے سکتے ہیں ، بلکہ ممکنات مادی کے قیاسات سے دل کو مطمئن کرتے ہیں ۔ خدا نے بھی اسی طرح ان کی تسلی کی ہے جبکہ اپنے تئیں رحیم ، قہار ، رزاق ، قادر ، خالق سے تعبیر کیا ہے ۔ یہ صفات وہی ہیں جو ممکنات مادی کے قیاسات سے جانی گئی ہیں اور جن سے خدا جانا جاتا ہے ۔

ایسا ہونا ایک طرح پر ضروری بھی ہے ، کیونکہ اس قسم کے لوگوں کے سامنے خدا کے کاموں کو داستان کی صورت میں بیان کرنا جس میں خدا کی تصویر ایسی دکھائی دے جو انسانی خواہشوں اور انسانی جذبوں کے قیاس پر ہو صرف ایسا بیان ہی نہیں ہے جو سمجھ میں آتا ہو ، بلکہ موثر بھی ہوتا ہے ۔ دلوں میں جذباتی کیفیتیں پیدا کرتا ہے ۔ جو کچھ کہتا ہے دل سے مخاطب ہوکر کہتا ہے ۔ گنہگار کو آئندہ کے عذاب سے خوف دلاتا ہے ۔

اپنی ہمدردی اور دلسوزی سے زخمی دلوں کو تشفی دیتا ہے ۔
خدا کا خیال کتنا ہی قصہ اور داستان کی صورت میں بیان کیا
جاوے ، خواہ وہ بیان جس پر وہ مشتمل ہیں کتنے ہی غلط ہوں ،
لیکن اس کا خود خیال ہمیشہ اصلی اور واقعی ہے ۔ جس طریق
پر مذہبی فرقہ خدا کے خیال کو بتاتا ہے اس کی بڑی تعریف
یہی ہے کہ وہ ایسی ممکنات مادی کے قیاسات پر بتاتا ہے
کہ عام فہم ہو جاتا ہے ، لیکن اگر خدا اور اس کے کاموں
کی حقیقت کو جہاں تک ممکن ہو ممکنات مادی کے قیاسات سے
منزہ رکھا جاوے اور تمام مسلسل انقلابات جو عالم معلوم میں
ہوتے آئے ہیں اور ہوتے آویں گے ، تنزہات کے پیرائے میں بیان
کئے جاویں تو یہ بیان معمولی فہم رکھنے والوں کی سمجھ میں
صاف طور پر نہیں آتا اور ایسے بیان سے کوئی کیفیت ان کے دل
میں پیدا نہیں ہوتی ، اس لیے کہ ان کی سمجھ میں نہیں آتا ،
گو کہ یہ بیان صحت میں کتنا ہی اس حقیقت اصلی کے قریب
پہنچ جاوے ، جو عقل انسانی اس وقت اس کے سمجھنے کی قابلیت رکھتی
ہے ، خواہ اس کے واقعات حقائق نیچر پر کتنے ہی مبنی ہوں ، لیکن
پھر بھی پھیکے اور سیٹھے معلوم ہوں گے ۔ جاہل سے جاہل گنوار
سے اگر یہ کہا جاوے کہ شہد میٹھا ہوتا ہے تو وہ ضرور ہمارا
مطلب سمجھ جاوے گا ، لیکن جب اس سے یہ کہو کہ دائرے میں
قطر اور محیط کی نسبت تین اور ساتویں حصے کی ہے تو وہ ضرور
بول اٹھے گا کہ یہ کیا بیہودہ بکواس ہے ، لیکن اگر وہی گنوار
اس حساب کو جانتا ہوتا تو سمجھتا کہ روزمرہ کاموں میں اس
حساب سے اس کو زیادہ کام پڑتا ہے یا اس بات کے جاننے سے کہ
شہد میٹھا ہوتا ہے ۔ جھاڑی کے جلنے اور آگ میں سے خدا کی آواز
آنے کے عبرانی قصے کو ایک معمولی بچہ بھی پڑھ کر سمجھ سکتا ہے

کہ اُس کو سن کر تعجب کرے ، لیکن یہ پختہ اور زبردست دماغ رکھنے والوں کا کام ہے کہ ایسے مشکل مسائل کو سمجھ لیں جن کو ابن عربی اور ان کے ہم خیال مشہور فلاسفر اسپی نوزانے جبکہ وہ وحدت وجود اور وحدت شہود کے مشکل مسائل پر غور کر رہے تھے ، نہایت عمیق فکر اور دماغی کشمکش سے سمجھا تھا ۔

مگر کلمہ لیس کمثلہ شیئی ہم کو بتاتا ہے کہ ہم کو اُس درجے سے آگے بڑھتا ہے اور ممکنات مادی کے قیاسات سے نہیں ، بلکہ تنزہات کے اعالی وسیلے سے ہم کو جاننا ہے ۔ یہ کام ہر ایک کا نہیں ہے ، بلکہ یہ ان زبردست عالی دماغ لوگوں کا ہے جنھوں نے اس عالم کی پوشیدہ حقیقت کو روشن اور اُس کے معنوں کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے ۔ یہ وہ مشکل ہے جس نے ہزاروں کے منہ پھیر دئے ہیں اور کچھ شک نہیں کہ جو اس کے پار اترے وہ بہت ہی کم ہیں ۔ بہت سوں کا یہ حال ہے کہ انہوں نے خدا کے لیے چند مقررہ صورتیں قرار دے لی ہیں اور اب اُن کا یہ کام رہ گیا ہے کہ جو عالی خیالات ان کے تنگ مذہب کی حدود میں سما نہ سکیں ان کو دھریت یا الحاد و زندقہ کی طرف منسوب کر کے تودۂ ملامت بنائیں ۔ یہی دقت محی‌الدین ابن عربی پر پڑی جن کی نسبت قیل صدیق و قیل زندیق کا قول مشہور ہے ۔ یہی مصیبت امام غزالی پر نازل ہوئی جس کے سبب ان کو کتاب ''التفرقۃ بین‌الاسلام والزندقہ'' لکھنی پڑی ۔ یہی مصیبت حضرت مجدد الف ثانی احمد سرھندی پر آئی جس کے سبب کٹ ملاؤں نے آن کو گوالیار کے قلعے میں قید میں ڈلوایا ۔ اسی سبب سے وہ شخص تودۂ ملامت ہوا جس نے کہا کہ ورڈ آف گاڈ اور ورک آف گاڈ میں تخالف نہیں ہے ۔

ذات باری کا اصلی خیال متعدد رسوم اور مذہبی مقولات سے

جو مدت سے اضافہ ہوتے چلے آئے ہیں بالکل ڈھ[illegible]

رسوم اور مقولات کسی زمانے میں اپنے معنی رکھتے تھے ۔ [illegible] حسن طینت پیدا کرنے کے لیے کہیں جوش ابھارنے اور کہیں خوف دلانے اور کہیں کسی امر کے منع کرنے کے لیے ۔ اور ان میں سے اکثر اب تک یہی معنی رکھتے ہیں ، لیکن خواہ معنی رکھتے ہوں یا مہمل ہوں انسان کو ان کے ساتھ ایسی ہی دل بستگی رہی ہے جیسے طوفان زدہ جہاز کے ملاح بہتے ہوئے بادبانوں اور ٹوٹے ڈگمگاتے تختوں سے چمٹ جاتے ہیں اور موت سے جو اس وقت سر پر کھڑی ہے اسی میں سلامتی دیکھتے ہیں کہ بادبانوں اور تختوں سے چمٹے رہیں ۔

ان مذہبی مسائل اور رسوم پروہ وہ مباحثے اور لڑائیاں رہی ہیں کہ آخر کار یہ چیزیں خود مذہب کا جزو اعظم ہوگئیں اور نئے نئے مسائل اور مذہبی جماعتوں کے فتوے خدا کے جانشین بن گئے ۔

ہر ایک زمانے میں یہ دیکھا گیا کہ جب کوئی علمی کامہ یا تحقیقات دریافت ہوئی ہے خواہ وہ اصلی معنوں میں خدا کے یقین پر کتنے ہی ثابت قدم اور اس کے خیال کے ممد ہو ، لیکن اگر اس نے ان ممکنات مادی کے قیاسات میں جو کسی مذہب میں خدا کے نسبت قرار دے لیے ہیں ، کسی طرح کا مغالطہ ثابت کیا ہے تو ضرور اس پر الزام لگایا گیا ہے کہ وہ مذہب کے مخالف اور اس کی مٹانے والی ہے اور اس کے تسلیم کرنے والوں پر لعنت بھیجی گئی ہے اور طرح بطرح کے ظلم ان پر کئے گئے ہیں ۔ کما نشاھد فی ھذا الزمان ۔

یہی اسباب ہیں جن کی وجہ سے ایسی تمام کوششوں سے باز ہی نہیں رکھا جاتا ، بلکہ ان پر ملامت کی جاتی ہے جو خدا کو

اس طرح پر سمجھنے کے لیے کی جاتی ھیں کہ موجودات عالم میں جس طرح وہ اپنے کاموں سے ظاھر ھوتا ھو سمجھا جاوے اور اس طرح سمجھنے کے بعد اُسی نوع پر اُس کی صفات بیان کی جاویں - عام لوگ سمجھتے ھیں کہ ایسے خیال کی جگہ جو آسانی سے سمجھ میں آتا ھو وہ باتیں بتائی جاتی ھیں جو مشکل سے ذھن میں آتی ھیں اور اُس کے ساتھ ھی خدا کے خیال کو اس قدر کم اور ھلکا کیا جاتا ھے کہ وہ کم ھوتے ھوتے فقط ایک خالی خیال رہ جائے گا -

خدا کو اس طرح سمجھنے اور پہچاننے کی نسبت ایک اور وجہ بھی خوف کی سمجھی جاتی ھے - خدا کے کاموں کو لوگ اُسی صورت میں تسلیم کرتے ھیں جس صورت سے کہ اُن کے باپ دادا اُن کو مانتے تھے، لیکن فی الحقیقت جو حالات خدا کے کاموں کی نسبت اُس وقت مانے جاتے تھے وہ اُن فرضی واقعات نیچر کے مطابق تھے جن کو اب علم غلط بتاتا جاتا ھے (تعجب یہ ھے کہ قرآن نے بھی کبھی ان کو مثل اصلی واقعات نیچر کے تسلیم نہیں کیا تھا) فزیکل سائنس (علوم طبیعیات) میں جو قدم آگے بڑھاتے ھیں جب اُس قدم کو جما کر عالم پر نظر ڈالتے ھیں تو اُس کی صورت کچھ اور ھی نظر آتی ھے - ھر قدم پر نیا نظارہ ھے - جہاں آگے بڑھنے کو قدم اُٹھا یا وھیں چیزوں کی جگہ اور صورت دوسرے پہلو سے نظر آئی - دنیا اور خدا کی نسبت جن خیالات سے ھم نے ابتداء کی تھی وہ اب کافی اور اطمینان بخش نہیں معلوم ھوتے - جو علم اب ھمارے قبضے میں ھے اُس سے وہ خیالات مطابق نہیں ھوتے (مگر تعجب یہ ھے کہ قرآن سے مطابق ھو سکتے ھیں) اس لیے وہ آدمی جن کا پرانے خیالات سے ناتا بندھا ھے غل مچانے اور دھائی دینے کو سب سے پہلے کھڑے ھو جاتے ھیں اور دل سے چاھتے ھیں کہ آستین پکڑ کر ھم کو پیچھے گھسیٹ لیں اور

آگے قدم نہ رکھنے دیں - وہ چلاتے ہیں کہ دیکھو سائنس سے ہوشیار رہنا ، کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنی چمکدار تحقیقات اور نڈر خیالات سے ہمارے دلوں کے اطمینان اور ایمان کو چھین لے اور ہم کو ایسی دنیا میں چھوڑ دے جو خدا پرست نہ ہو - یہ شور و شغب ہمیشہ ایسے لوگوں میں ہوا ہے جو ڈرپوک دل اور مذبذب طبیعتیں (یا کہ مذبذب ایمان) رکھتے ہیں - اس پر طرہ یہ ہے کہ جو کچھ خوف اور ڈر ان کے دل میں بیٹھا ہوتا ہے اس کو پکا کرنے والے بھی آ موجود ہوتے ہیں - جہاں ایسے لوگ موجود ہیں جن کو ہمیشہ اس وقت کا دھڑکا لگا ہوا ہے جبکہ سائنس دنیا سے خدا کو معزول کر دے گا وہاں وہ لوگ بھی ہیں جو اس وقت کا شوق سے انتظار کرتے ہیں اور اس انتظار میں ایسے مضطر ہیں کہ چونک چونک کر چلاتے ہیں کہ دیکھو وہ وقت آگیا - یہ وہ لوگ ہیں جن کو انکار میں ہمیشہ لذت آتی ہے ، جو اپنے دل میں کہتے ہیں کہ کوئی خدا نہیں ہے اور اس بات پر اپنے تئیں مبارک باد دیتے ہیں کہ ہم جانوروں کی طرح مریں گے - فلسفے کی مقدس بارگاہ میں جہاں فرشتے تک قدم رکھتے ڈرتے ہیں ، یہ منکر گھس جاتے ہیں اور علم اور سائنس کی ہر ایک جدید تحقیق کو جو موجودات علم کے متعلق ہمارے علم کو کسی طرح تبدیل کرتی ہے ، دیکھ کر نکل آتے ہیں اور دنیا میں ڈھنڈورا پیٹتے ہیں کہ لو مبارک ہو دھریت کا علم بلند ہوتا ہے - آج وہ فتح ہوئی ہے کہ جس سے وہ خوش وقت نصیب ہوگا جبکہ خدا کا انکار کل مخلوق کا مذہب ہوگا - اس قسم کے جھوٹے اور ناقص فلسفی ہیں جن کے خیالات سن کر وہ عالم جو مختلف علوم کی تحصیل اور تحقیق میں بیٹھے اپنی جانیں کھپا رہے ہیں کانپ اٹھتے ہیں اور خدا سے دعا کرتے ہیں کہ "یا الٰہی ہم کو

ہمارے دوستوں سے بچائیو '' ۔

اسی طرح ہر زمانے اور عہد میں جو تحقیقات انسان نے علم میں کیں یا خدا اور روح کی نسبت خیالات ظاہر کئے اُن کے ساتھ یہی برتاؤ ہوتا آیا ہے ۔ حکیم گلیلیو اور نیوٹن کے زمانے میں بھی یہی حال تھا اور اب ڈارون اور اسپنسر کے وقت میں بھی یہی دیکھا جاتا ہے ۔ علماء دینیات کہتے ہیں کہ اگر سیارے کشش ثقل اور دوری حرکت کے مخالف زور سے اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں اور اگر جاندار اپنی موجودہ صورت میں دوسری جاندار کی صورت سے قواعد نیچرل سیکشن کے مطابق آیا ہے تو دنیا صرف اندھی قوتوں سے چل رہی ہے ، خدا کے کرنے کے لیے کیا کام باقی رہا ۔ پس کس قدر خوفناک اور ناپاک خیال یہ ہے جب یہ آواز دھریے سنتے ہیں تو کہتے ہیں بے شک ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کا کارخانہ بغیر خدا کے ہمیشہ سے جاری ہے ، اس لیے کوئی خدا نہیں ہے اور دیکھو کس قدر شریف اور دل کو خوش کرنے والا یہ خیال ہے ۔ غرض اس طرح ہر زمانے اور عہد میں یہ لوگ روشنی کی طرف سے منہ پھیرے اس قسم کی کج بحثیاں کرتے چلے آئے ہیں ، لیکن دنیا اس کی پروا نہیں کرتی کہ یہ اندھے صلاح کار کیا بکتے ہیں ، بلکہ اپنے اصلی ایمان پر قائم رہتی ہے اور علم کی فضا میں برابر بڑھتی چلی جاتی ہے ۔ زمانے کی پر شور کارگہ میں بعید از شمار واقعات کا تانتا تنا ہوا ہے اور جو بانا علم اس میں ڈالتا ہے وہ خدا کے لباس کے جلوے کو زیادہ نمایاں کرتا ہے ۔

ہم کو تو اُن مسلمانوں پر بڑا تعجب آتا ہے جو اپنے تئیں مسلمان کہتے ہیں ، مگر اسلام اور قرآن پر ایسا بودا یقین رکھتے ہیں کہ فلسفے اور نیچرل سائنس کے محققہ مسائل سے ڈرتے ہیں

کہ کہیں اسلام نہ جاتا رہے اور قرآن اُلٹ نہ جاوے ، مگر ہمارا تو اُن کے برخلاف یہ یقین ہے کہ جس قدر نیچرل سائنس اور فلسفے کو ترقی ہوتی جاوے گی اُسی قدر خدا کے وجود اور اُس کی عظمت اور قرآن مجید کی صداقت پر زیادہ یقین ہوتا جاوے گا ، بشرطیکہ جو چیز انھوں نے اندھیرے میں ٹٹولی تھی اب اس کو اجالے میں لا کر دیکھیں ۔

ھذہ ترجمہ راء لفیلسوف جان فسک مع تذئیل وتحسین ترتیب لیستفیذ بھا اخوانن ا المسلمون حفظھم اللہ من شر الظنون وأنا اشکر عزیزی عنایت اللہ علی ترجمۃ من الانگریزی فی لسان القوم ۔

طبیعیوں یا نیچریوں یا فطرتیوں

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۵ (دور سوم) یکم صفر ۱۳۱۲ھ صفحہ ۷۳ - ۷۵)

یہ تینوں لفظ ہم معنی ہیں - پہلے لفظ کو حکماء فلاسفر عربی دان نے استعمال کیا ہے ، دوسرے لفظ کو علماء انگریزی دان نے ور تیسرے لفظ کو قرآن مجید میں خدائے عز و جل جل جلالہ نے -

جس امر کے تحقیق کرنے یا دریافت کرنے پر یہ لوگ مستعد ہوئے ہیں وہ علم طبیعیات یا نیچرل سائنس کے نام سے پکارا جاتا ہے اور اس علم کے عالموں یا محققوں کا مقصد موجودات عالم کی محسوسات کا دریافت کرنا ہے ، نہ ان کے موجود ہونے کی علت کا - مثلاً پانی ، اس کی نسبت وہ یہ کہیں گے دو گیسیں آکسیجن اور ہائڈروجن ایک معین مقدار سے آپس میں ملیں اور ان سے پانی بن گیا - اب ان کو اس سے بحث نہیں کہ وہ دونوں گیسیں کیونکر پیدا ہوئیں یا کس نے پیدا کیں اور وہ کیوں آپس میں ملیں اور ان کے ملنے سے کیوں پانی بن گیا - پس نہایت بے وقوفی ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ نیچرل سائنس کے ماننے یا جاننے سے خدا معزول ہوتا ہے اور دہریت کی بادشاہت کا جھنڈا بلند ہوتا ہے -

مگر ہاں نیچرل سائنس کے عالموں کے تین فرقے ضرور ہو گئے ہیں - ایک وہ ہیں جن کا یہ قول ہے کہ جب دیکھتے ہیں

کہ مادے ہی سے اور اس کی باھمی ترکیب سے دنیا موجود ہوئی ہے اور اسی اصول پر دنیا چلی جاتی ہے اور جو اصول نیچر کے ہیں ان میں کچھ تبدیلی نہیں ہوتی اور سوائے اس کے اور کچھ محسوس نہیں ہوتا تو یہ ماننا کہ ایک خدا بھی ہے بے فائدہ ہے ۔ پس وہ لوگ وجود خدا کے منکر ہوئے اور وہی لوگ ہیں جو دھریہ کہلاتے ہیں ۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم کو محسوس تو اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کہ ہم نے نیچرل سائنس سے دریافت کیا ہے اور اس کے سوا ہم کو نہ کچھ محسوس ہوا ہے نہ ثابت ہوا ہے ، لیکن ممکن ہے کہ خدا ہو بھی یا نہ ہو ، ہم کو معلوم نہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جو لاادریہ کہلاتے ہیں اور پہلوں کے چھوٹے بھائی ہیں ۔

تیسرے وہ لوگ ہیں جو نیچر کے اور قانون نیچر کے قائل ہیں ، مگر یقین کرتے ہیں کہ ایک صانع یا خالق ہے جس نے نیچر اور قانون نیچر کو پیدا کیا ہے اور کہتے ہیں کہ خود نیچرل سائنس ایک صانع کے تسلیم کرنے پر مجبور ہے اور یہ وہ لوگ ہیں جو اگلے زمانے میں حکماء الٰہیین اور اس زمانے میں نیچر یین یا ٹھیٹ مسلمان یا ٹھیٹ اسلام کے پیرو کہے جا سکتے ہیں ۔

مثلاً نیچرل سائنس سے ثابت ہوا ہے کہ ابتداء میں صرف مادہ اجزائے صغار ذی مقراطیسی کی صورت میں جس کو انگریزی میں ایٹم کہتے ہیں اور ہمارے دوست مولوی سید کرامت حسین نے سالمات ان کا نام رکھا ہے ، فضائے محض میں تھا ، اسی سے عالم بنا ، مگر یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ مادہ کہاں سے اور کیونکر آیا ۔ نیچریین الٰہیین کہتے ہیں کہ خدائے واحد ازلی و ابدی نے اس

کو پیدا کیا اور اس کو وہ دلیل عقلی سے ثابت کرتے ہیں جو
ان کی تصنیفات میں مذکور ہے ۔

پھر نیچرل سائنس سے یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ وہ مادہ
ایک ہی سا تھا یا متعدد طرح کا ، مگر انھوں نے بغیر کسی ثبوت
کے اس کا ایک سا ہونا تسلیم کر لیا ہے جس پر ہم کو کچھ
بحث کرنے کی ضرورت نہیں ۔

مگر نیچرل سائنس میں ثابت ہوا ہے کہ وہ کل مادہ جو فضا
میں موجود تھا متعدد مفردات کی صورت میں ہو گیا اور نہیں
جانتے کہ ایسا ہو جانے کا سبب یا اس کی علت کیا ہے ۔ نیچرین
انھیں کہتے ہیں کہ اس کی علة وہ صانع ازلی و ابدی ہے جس
کو خدا کہتے ہیں ۔

حکماء یونانیین نے خاک و باد و آب و آتش پر عناصر اربع
کا اطلاق کیا تھا ، مگر یہ ان کی غلطی تھی ، وہ چاروں چیزیں
مرکبات سے ہیں اور اس لیے عناصر نہیں قرار پائی جا سکتیں ۔

اس زمانے کے علماء نیچرل سائنس نے دنیا میں تریسٹھ چیزوں
کو ایسا پایا ہے جو مفرد یا بسیط ہیں اور دنیا کی تمام چیزیں
کیا حیوانات اور کیا جمادات اور کیا نباتات سب ان ہی تریسٹھ
چیزوں کی ترکیب سے بنتی ہیں اور وہ فاسفورس ، کاربن ،
آکسیجن ، ہائڈروجن ، نائٹروجن ، چاندی ، سونا ، لوہا ،
گندھک وغیرہ ہیں ۔

ان کو مفرد یا بسیط اس لیے کہتے ہیں کہ اب تک نیچرل
سائنس سے یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ وہ چیزیں مرکب ہیں ،
لیکن ممکن ہے کہ آئندہ ثابت ہو جائے یا کوئی اور مفرد چیز
نکل آوے ۔

یہ مفردات اس مادے کے اجزائے صغار سے بنی ہیں اور ان میں

عجیب خاصیتیں پائی جاتی ہیں - ہمارے دوست مولوی سید کرامت حسین نے عربی زبان میں ایک کتاب لکھی ہے کہ عربی زبان کے لغت کس طرح پیدا ہوئے ہیں - اس کتاب کو ہم عنقریب چھاپیں گے - اس کتاب کے مقدمات میں انہوں نے نیچرل سائنس کی بھی نہایت عمدہ باتیں لکھی ہیں اور اس میں مختصر طور سے خواص مفردات کو بھی بیان کیا ہے جو نیچرل سائنس سے پائے گئے ہیں، مثلاً :

۱ - وہ اجزائے صغار ہمیشہ متحرک رہتے ہیں ، اُن کی حرکت طبعی ہے اور سکون عارضی ہے -

۲ - اگر ان مفردات میں سے ایک ایک ٹکڑا لیں جو جسامت میں ہر ایک برابر ہو تو وہ وزن میں برابر نہ ہوں گے اور اگر وزن میں برابر لیں تو جسامت میں برابر نہ ہوں گے -

۳ - اگر ہم ان مفردات کو جلاویں تو جو رنگ اس سے دکھائی دیں گے وہ ہر ایک مفرد کے مختلف ہوں گے -

۴ - مادے کے اجزائے صغار سے جو جسم بنتا ہے ، اُس میں پورے پورے اجزائے صغار شامل ہوتے ہیں ، کسر شامل نہیں ہوتی -

۵ - جس نسبت سے مفردات کے اجزائے صغار مل کر کوئی جسم مرکب بنا ہے وہ نسبت ہمیشہ قائم رہتی ہے، کبھی کم و بیش نہیں ہوتی -

۶ - مفردات کے اجزائے صغار دوسری مفردات کے اجزاء صغار سے مختلف شکلوں میں ملتے ہیں جو ہر ایک مفردات کے اجزاء صغار کے لیے مقرر ہیں اور دوسری طرح پر کبھی نہیں ملتے -

۷ - مادے کے ہر ایک اجزائے صغار میں قوت جاذبہ ہے جو دوسرے اجزائے صغار کو جذب کرتی ہے ، مگر یہ جذب پیدا نہیں

ہوتا جب تک کہ وہ اجزاء آپس میں ایسے ہی نہ مل جاویں جیسے کہ قدرتی طور پر ملے ہوئے تھے۔

۸۔ مادے کے ہر ایک اجزائے صغار میں ایک ثقل ہے اور اسی سبب سے چاند زمین کے گرد اور زمین سورج کے گرد پھرتی ہے۔

۹۔ مفردات میں جو اجزائے صغار ہیں ان میں سے بعض مفردات کے اجزائے صغار کو دوسرے مفردات کے اجزائے صغار سے ملنے کی رغبت ہے، بعض کو کم رغبت ہے اور بعض کو نفرت، اور جن کو جن سے نفرت ہے وہ کبھی ان میں نہیں ملتے۔

غرضیکہ اجزائے مادہ میں یہ خاصیتیں پائی جاتی ہیں۔ دہر یہ کہتے ہیں کہ یہ سب خواص مادہ سے ہیں۔ لاادریہ کہتے ہیں کہ ہم کو ان خواص کی علت معلوم نہیں ہوئی، ممکن ہے کہ خواص مادہ ہی سے ہو یا کوئی اور موثر ہو جس کے سبب یہ خواص پیدا ہوئے ہوں۔ نیچرین الٰہیین کہتے ہیں کہ ان میں خواص پیدا کرنے والا وہ صانع ازلی و ابدی ہے جس کو ہم خدا کہتے ہیں اور عقلاء اس کے وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ غرضیکہ خود نیچرل سائنس کے اصول مسلمہ سے خدائے واحد و صانع کا نہ ہونا ثابت ہی نہیں ہوتا، بلکہ ایک موثر یا صانع کا ماننا لازم آتا ہے۔

لوگ بڑی غلطی اور دھوکے میں پڑے ہوئے ہیں جو نیچرل سائنس اور مذہب کو دو مقابل اور متضاد چیزیں قرار دیتے ہیں، حالانکہ مذہب و نیچرل سائنس کا موضوع بالکل مختلف اور ایک دوسرے سے علیحدہ ہے اور اس لیے وہ باہم مقابل اور باہم متضاد نہیں ہو سکتے۔

نیچرل سائنس کا موضوع اشیاء موجودہ کی علت حدوث کو

بتلانا ہے کہ پانی کیونکر بن گیا اور بادل کیونکر آ گیا اور مذہب کا موضوع اُن اشیاء کی علت خلق کا بتانا یا جاننا ہے کہ مادہ کس نے پیدا کیا اور اس میں وہ خواص کس نے پیدا کیے۔ پس دو چیزیں جن کا موضوع مختلف ہے، اُن کو ایک دوسرے کے مقابل یا متضاد قرار دینا کیسی نادانی ہے، بلکہ جس امر سے مذہب کو بحث ہے اُس سے نیچرل سائنس کو بحث ہی نہیں۔

کیا نیچر کے ماننے سے خدا معطل ہو جاتا ہے ؟

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۵ (دور سوم) یکم صفر ۱۳۱۲ھ
صفحہ ۷۵ تا ۷۶)

بہت نیک ، مگر کم غور کرنے والے بزرگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر دنیا ایک قانون قدرت پر چلتی ہے اور اُس کے بر خلاف نہیں ہوسکتا ،گو وہ قانون قدرت خود خدا ہی نے بنایا ہو ، مگر اُس کے بنانے کے بعد خدا کے کرنے کے لیے کیا کام باقی ہے - پھر ایسے خدا سے جو معزول یا معطل ہو گیا ہے ہم کو کیا غرض ہے اور وہ ہمارے کس کام کا ہے -

نعوذ باللہ ، ایسے خیالات تعمق نہ کرنے سے لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں - وہ نہیں سمجھتے کہ نعوذ باللہ اگر خدا قانون قدرت بنا کر معطل ہو گیا ہو تو اُس قانون قدرت کا قائم رکھنے والا اور دنیا کو اُس قانون کے مطابق چلانے والا کون ہوگا ؟

وہ لوگ ہمیشہ اُن خیالات اور قیاسات کو جو ممکنات سے اخذ کرتے ہیں ، ذات باری کے ساتھ منسوب کرتے ہیں - وہ دیکھتے ہیں کہ ایک کاریگر نے گھڑی بنائی جو با قاعدہ چلتی ہے ، اب گھڑی بنانے والے کو اس سے کچھ تعلق نہیں رہا - وہ جیتا ہو یا مر جائے ، معطل ہو یا معزول وہ گھڑی بدستور چلا کرے گی - اسی قیاس پر کہتے ہیں کہ بالفرض اگر خود خدا ہی نے

قانون قدرت بنا دیا جس پر دنیا چلتی ہے تو اب خدا کے لیے کیا کام رہا اور ہم کو اُس سے کیا غرض رہی ۔

ایک مقدس خدا پرست کہہ سکتا ہے میاں اب وہ ہمارے اور تمھارے لیے بہشت مین محل اور باغ بنا رہا ہے اور دو زخیوں کے لیے جہنم میں آگ سلگا رہا ہے ۔ خیر یہ تو ایک دل لگی کی بات ہے ، مگر جو خیال کہ ممکنات سے اخذ کیا ہے اُس کو خدا کے ساتھ منسوب کرنا محض غلطی و نادانی ہے ۔

علة اور علة العلل میں بہت فرق ہے ، علت موثر ہوتی ہے اشیاء موجودہ میں بلا واسطہ یا بواسطہ دیگر علل کے اور وہ خود بھی معلول ہوتی ہے کسی علة کی ۔ اور علة العلل سبب ہوتی ہے اُس شیئی کے وجود کی اور اس لیے وجود اس شیئی کا منحصر ہوتا ہے وجود علة العل پر اور تمام علل و معلول جو ہوتی رہتی ہیں وہ معلول ہوتی ہیں اُسی علة العلل کی اور اس لیے علة العلل اپنے معلول بلا واسطہ یا بواسطہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتی ، بلکہ ہر وقت اس کے لیے علة ہوتی ہے اور اگر علیحدہ ہو تو وجود شیئی کا معدوم ہو جاوے اور تسلسل علة و معلول کا نہ رہے اور یہی معنی احاطت کے ہیں جہاں خدا نے فرمایا ہے ”انہ بکل شیئی محیط“ (۴۱ فصلت آیت ۵۴) ۔

اسی مطلب کو خدا نے بہت ہی عمدہ بے مثال مثال سے سورۂ نور میں بتایا ہے جہاں فرمایا ہے ”اللہ نور السموات والارض یہ آیت ، آیت نور مشہور ہے اور بڑے بڑے عالموں نے اُس کی تفسیر کی ہے اور عجیب عجیب نکات بیان کئے ہیں جو حسب خیال ہمارے محسن کے نعوذ باللہ خدا کو بھی نہ سوجھے ہوں گے ۔ امام غزالی صاحب نے اس آیت کی خاص تفسیر لکھی ہے جس کا نام ”مشکواۃ الانوار“ ہے ۔

مگر اس آیت کا صاف مطلب یہ ہے کہ وجود تمام چیزوں کا ذات باری پر منحصر ہے اور نور کی تمثیل سے اس کو سمجھایا ہے ۔ قرآن مجید میں متعدد جگہ خدا نے اپنے آپ کو خالق کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور یہاں نور سے ، نور کیا ہے ؟ ما یظھر بہ الاشیاء یعنی جس کے سبب سے تمام چیزیں معلوم ہوتی ہیں ، اگر نور نہ ہو اور ظلمت محض ہو تو تمام چیزیں معلوم نہ ہوں جو بمنزلہ عدم یا نہ ہونے کے ہیں ۔ پس جس طرح ظہور اشیاء کا نور کے ہونے پر منحصر ہے اسی طرح وجود موجودات کا ذات باری پر مع اس کی صفات کے جو اس کی عین ذات ہیں منحصر ہے ۔ پس اگر وہ معزول یا معطل ہو تو تمام عالم معدوم ہو جاوے اور ایک آن بھی اس کا وجود نہ رہے ۔ پس یہ سمجھنا کہ قانون قدرت بنانے سے نعوذ باللہ خدا معطل یا معزول ہو جاتا ہے کس قدر نادانی ہے ۔ ھو الحی القیوم ای ھو المقوم بذاتہ والمقوم لکل ما سواہ فی ماھیتہ و وجودہ (تفسیر کبیر) یعنی وہ اب قائم ہے اور قائم رکھنے والا آن تمام چیزوں کا ہے جو اس کے سوا ہیں ۔ پس خدا کسی وقت بھی بے کار نہیں ہے ۔

الدلیل و البرہان

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۸ (دور سوم)
یکم جمادی الاول ۱۳۱۲ھ)

دلیل کسی چیز کی ایسی حالت کو کہتے ہیں کہ اُس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آوے اور اُس کی تقسیم لفظی اور غیر لفظی پر کی جاتی ہے اور دلالت التزامی بھی اُسی کی ایک قسم ہے -

برہان کے اصلی معنی تو دلیل کو صاف طور پر بیان کرنے کے ہیں اور بعضوں کا قول ہے کہ برہان وہ چیز ہے کہ جس کے ماننے سے دوسری چیز کا ماننا لازم ہو جاوے -

اگلے علماء نے برہان کی دو قسمیں بتائی ہیں - ایک لمی اور دوسری انی اور اس پر شرح مطالع اور شمسیہ اور شرح مواقف میں بہت کچھ بحثیں ہیں - سب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر علت سے معلول پر استدلال کیا گیا ہے تو وہ دلیل لمی ہے اور اگر معلول سے علّت پر استدلال کیا گیا ہے تو وہ دلیل انی ہے - مگر جب علت و معلول کا افتراق نا ممکن ہے تو برہان کو لمی انی پر تقسیم کرنا صرف ایک لفظی بحث ہے -

علاوہ اس کے علمائے قدیم نے ابعاد غیر متناہی کے باطل کرنے کو بہت سی برہانیں قائم کی ہیں جیسے برہان تطبیق - برہان التضایف - برہان العرشی - برہان السلمی - برہان ترسی - برہان المسلمہ - اس مقام پر ہم کو اس امر سے کچھ بحث نہیں

ہے مگر اُن کی کوئی دلیل بھی موصل الی المطلوب نہیں ہے ۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ دلیل یا برہان کی بنیاد اولیات پر ہونی ضرور ہے ۔ امام غزالی صاحب کو بھی جب مرض لاحقہ سے افاقہ ہوا تو انہوں نے بھی اس امر کو قبول کیا ۔ چنانچہ وہ المنقذ من الضلال میں لکھتے ہیں :۔

" اتنے میں خدا نے مجھ کو اس مرض سے شفا دی اور میرا نفس صحت و استدلال پر آ گیا اور ضروریات عقلیہ کے قبول کرنے اور اُن پر غلطی سے امن ہونے کا اعتماد کرنے اور یقین کرنے پر میں نے رجوع کی ۔

مگر اس بات پر بحث ہو سکتی ہے کہ اولیات کیا چیزیں ہیں جن کو دلیل یا برہان کی بنیاد قرار دیا ہے ۔ ہمارے نزدیک علوم جدیدہ کی ترقی سے بہت سی ایسی چیزیں معلوم ہوئی ہیں جو اولیات کے طور پر قرار پا سکتی ہیں ۔ علمائے قدیم کو اُن سے واقفیت نہیں تھی ۔ اس لیے ہم اُن امور کا ایک سلسلہ بیان کرتے ہیں جو اولیات کے بطور قرار دینے کے لائق ہے ۔ اس بیان سے ہمارا مطلب اُن لوگوں کو بھی متنبہ کرنے کا ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ علوم جدیدہ کی بنا پر جو دلائل قدیم کی جاتی ہیں وہ دلیل کا رتبہ نہیں رکھتیں بلکہ صرف گمان اور قیاس ہیں جن پر کسی دلیل یا کسی مسئلہ کا قائم کرنا صحیح نہیں ہے ۔ حالانکہ یہ غلط خیال ہے اُس کے اکثر دلائل کی بنیاد ایسے ہی امور پر قائم ہے جو بمنزلہ اولیات کے ہیں اور بعض ایسے ہیں جن کو خواہ نخواہ تسلیم کرنا پڑا ہے اس لیے ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ سلسلہ جو ہم بیان کرنا چاہتے ہیں ۔ وہ ان لوگوں کے لیے مفید ہوگا جو مذہب اور علم سے بحث کرتے ہیں اور دونوں کے مطابق ہونے کو دکھلانا چاہتے ہیں چنانچہ ہمارے آرٹیکلوں کا

جو مذہب اور علم کی مطابقت پر ہوے ہیں اُن پر استدلال ہوتا ہے اور وہ سلسلہ یہ ہے۔

اول تجربہ :- کسی امر کے ہونے یا ہوجانے پر یقین کرنا ہے اس لیے کہ اُس کو ایسا ہی ہوتے یا ہو جاتے بہت دفعہ دیکھا ہے۔

مگر یقین کرنے کی شرط یہ ہے کہ اُس کے ہونے کے لیے کوئی علت ہو اور ہونا اُس کا معلول ہو۔ مثلاً لکڑی کا آگ میں جل جانا معلول ہے اور آگ اُس کی علت ہے۔

کسی امر کو کسی واقعہ کی علت قرار دینے میں تین شرطوں کا ہونا لازم ہے۔

(۱) جب علت ہو تو معلول بھی ضرور ہو اور جب معلول ہو تو علت بھی ضرور ہو۔ آگ لکڑی کے موجود ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ اُس کے جلنے کی علت ہے۔

(۲) یا اس کے برعکس یعنی جب علت نہ ہو تو معلول بھی نہ ہو اور جب معلول نہ ہو تو علت بھی نہ ہو۔

(۳) جب علت گھٹے تو معلول بھی گھٹے اور جب معلول گھٹے تو علت بھی گھٹے جیسے آگ پر پانی گرم کرنا۔ اگر آگ کم ہوگی تو پانی بھی کم گرم ہوگا اور اگر پانی کم گرم ہوگا تو آگ بھی کم ہوگی۔

یہ اصول تجربے کے جو ہم نے بیان کئے یہ اس بات پر مبنی ہیں کہ لاء آف نیچرمیں تبدیلی نہیں ہوتی جس کو بڑے بڑے عالموں نے عمدہ دلیلوں سے ثابت کیا ہے اور قرآن مجید سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، جہاں خدا نے فرمایا ہے لا تبدیل لخلق اللہ۔

شرح اشارات میں تجربے کی دو قسمیں بیان کی ہیں، ایک کلیہ جس میں احتمال عدم وقوع کا نہ ہو اور ایک اکثر یہ

جس میں احتمال عدم وقوع کا ہو ، مگر ہم نے جو تعریف تجربے کی کی ہے اور جن شرطوں سے اُس کو مشروط کیا ہے اُس مین احتمال عدم وقوع ناممکن ہے ۔

مصنف کشاف اصطلاحات الفنون نے تمام حکماء کی رایوں کو جو تجربے کے باب مین ہیں نہایت اختصار اور خوبی سے اپنی کتاب میں لکھا ہے ۔ اگرچہ ہم نے اپنی دانست میں اس مسئلے کو زیادہ ترقی یافتہ حالت مین بیان کیا ہے اور قدماء کی رائے بھی اکثر باتوں میں ہماری رائے سے مطابق ہے اور کسی قدر مخالف بھی ہے ، لیکن بنظر مزید بصیرت اُس کا اس مقام پر لکھ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے ۔

مصنف کشاف اصطلاحات الفنون نے اپنی کتاب مین لکھا ہے کہ :۔

التجربة لغة آزمودن و التجربيات و المجربات فی اصطلاح العلماء ہی القضایا التی یحتاج العقل فی جزم الحکم بہا الی و اسطة تکرار المشاهدة ۔ فی شرح الاشارات التجربة قد تکون کلیة و ذالک عند ما یکون بتکرر الوقوع بحیث لا یحتمل معه اللا وقوع و قد تکون اکثرية و ذالک عند ما یکون بترجیح طرف الوقوع مع تجویز اللا وقوع انتہٰی فهذا التفسیر المطلق المجربات کلیة کانت او اکثرية وما ہو من اقسام الیقینیات الضروریة ہو المجربات الکلیة و حاصل التعریف ان المجربات مطلقا ہی القضایا التی یحکم بها العقل لا حساسات کثیرة متکررة من غیر علاقة عقلية لکن مع الاقتران بقیاس خفی لا یشعر به صاحب الحکم مع حصول ذالک

القیاس من تکرر المشاهدة و ذالک القیاس هوانه لوکان الوقوع اتفاقیا لما کان دائما او اکثریا لان الامور تفاقیة لا تقع الا نادرا فلا بد ان یکون هناک سبب و ان لم تعرف ما هیة ذالک السبب واذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حکمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السقمونیا مسهل للصفراء فخرجت الاحکام الا ستقرائیة اذ لا قیاس فیها و الحدسیات لان القیاس المرتب فیها غیر حاصل من تکرار المشاهدة و الفطریات لان القیاس فیها لازم للطرفین ثم الظاهر ان مصداق التجربة الکلیة حصول التعین کما فی التواتر لا بلوغ المشاهدة الی حد معین من الکثرة قالوا لا بد فی التجربیات من وقوع فعل الانسان لکن لایشترط ان یفعله الحاکم المجرب بنفسه بل یکفی من وقوعه من غیره کما اذا تناول شخص السقمونیا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذالک مرارا حصل له العلم التجربی قطعاً واعترض علیه بان الاحکام النجومیة من التجربیات ولا یتوقف علی فعل انسان اصلاً کما ان الحدسیات کذالک ولذا قال شارح اشراق الحکمة ان المجربات لا یقال الا فی التاثیرو التاثرفلا یقال جربت ان السواد هیئة تارة اوان هذا النار اسود بل یقال جربت ان النار محرقة و و ان السقمونیا مسهل - انتهی - فلم یشترط فیها فعل الانسان بل التاثرو التاثیر هذا کله خلاصة ما فی الصادق الحلوانی حاشیة الطیبی وما حققه المولوی عبدالحکیم فی حاشیة شرح المواقف - (کشاف اصطلاحات الفنون ورق ۲ے نسخه قلمی)

(ترجمہ) " تجربہ لغت میں آزمانے کو کہتے ہیں اور تجربات اور مجربات علماء کی اصطلاح میں وہ قضایا (یعنی جملے) ہیں جن کے مفہوم پر یقین کرنے کے لیے عقل بار بار مشاہدہ کرنے کی محتاج ہو ۔ شرح اشارات میں لکھا ہے کہ تجربہ کبھی کلی ہوتا ہے جبکہ وہ بار بار وقوع میں آنے سے اس طرح حاصل ہو کہ واقع نہ ہونے کا احتمال باقی نہ رہے اور کبھی اکثر یہ ہوتا ہے جبکہ وقوع کا پہلو عدم وقوع سے ترجیح رکھتا ہو اور عدم وقوع بھی ممکن ہو ۔ یہ مطلق مجربات کی تعریف ہے ، خواہ کلی ہوں اور خواہ اکثریہ ، مگر یقینیات ضرور یہ میں صرف مجربات کلیہ داخل ہیں ۔ تعریف کا ما حصل یہ ہے کہ یہ مجربات مطلقاً وہ قضایا ہیں جن میں بار بار مشاہدے ہونے سے بغیر کسی عقلی تعلق کے حکم لگا دیا جاتا ہے ، لیکن تکرار مشاہدہ سے نا معلوم طور پر ان سے ایک قیاس (یعنی شکل منطقی) پیدا ہو جاتی ہے جس کی خود حکم لگانے والے کو خبر نہیں ہوتی ۔ وہ شکل یہ ہے کہ " اگر وقوع اتفاقی ہوتا تو دائمی یا اکثریہ نہ ہوتا ، کیونکہ امور اتفاقی شاذ و نادر واقع ہوتے ہیں ۔ پس ضرور ہے کہ واقع میں کوئی سبب ہو ، اگرچہ اس کی ماہیت معلوم نہ ہو اور جب سبب کا ہونا معلوم ہوا تو مسبب کا ہونا بھی ثابت ہوا " مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ لکڑی سے مار نا مؤلم ہے یا سقمونیا کا پینا مسہل صفراء ہے ۔ پس احکام استقرائیہ اس تعریف سے خارج ہو گئے ، کیونکہ کوئی ایسی شکل ان سے پیدا نہیں ہوتی اور حدسیات بھی نکل گئی ، کیونکہ جو قیاس ان سے مرتب ہوتا ہے وہ تکرار مشاہدہ سے حاصل نہیں ہوتا اور فطریات بھی نکل گئے ۔ کیونکہ ان میں قیاس موضوع اور محمول کو لازم ہوتا ہے ۔ یہ بات ظاہر ہے کہ

تجربہ کلیہ کا مصداق وہ تجربہ ہے جس سے یقین ایسا حاصل
ہو جاوے جیسا تواتر سے ہوتا ہے، نہ یہ کہ مشاہدے کی تکرار ایک
حد معین تک پہنچ جائے یہ بھی کہا گیا ہے کہ تجربے سے یقین
حاصل ہونے کے لیے کچھ یہ ضرور نہیں ہے کہ انسان اپنے نفس
پر تجربہ کرے ، بلکہ دوسرے کا حال دیکھ کر بھی یقین حاصل
ہو جاتا ہے ۔ مثلاً اگر ایک شخص سقمونیا کا استعمال کرے اور
اس سے اسہال واقع ہو اور دوسرا شخص بار بار یہ حال مشاہدہ
کرے تو اس کو قطعاً علم تجربی حاصل ہو جاوے گا ۔ اس پر
یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ احکام نجومی بھی تجربیات میں داخل
ہیں ، حالانکہ وہ کسی شخص کے فعل پر موقوف نہیں ہیں
جیسے کہ حدسیات کسی کے فعل پر موقوف نہیں ہیں ، اسی لیے
شارح حکمۃ الاشراق نے کہا ہے کہ مجربات کا اطلاق وہیں کیا
جاتا ہے جہاں تاثیر کرنا اور اس تاثیر کو قبول کرنا پایا جائے ۔
پس یوں نہیں کہا جائے گا کہ " ہم نے تجربہ کیا ہے کہ سیاہی
ایک ہیئات ہے جو آگ سے منسوب ہے یا یہ آگ سیاہ ہے " بلکہ
یوں کہا جائے گا کہ آگ جلانے والی ہے اور سقمونیا اسہال لانے
والا ۔ پس تجربے میں انسان کا فعل شرط نہیں ہے ، بلکہ تاثیر اور
تاثر شرط ہے ۔ یہ تمام بیان صادق حلوانی حاشیہ طیبی کا اور
حاشیہ شرح مواقف میں جو مولوی عبدالحکیم نے تحقیق کی ہے
اس کا خلاصہ ہے (کشاف اصطلاحات الفنون ورق ۲۷) نسخہ قلمی ۔

دوم استمرار ۔ یعنی کسی امر کا ہمیشہ ایک حالت پر ہونا
اور جب تک کوئی دوسرا امر واقع نہ ہو اس کے برخلاف نہ
ہونا ، خواہ اس کی علت معلوم ہو یا نہ ہو ، جیسے آفتاب کا
ہر روز نکلنا اور ہلال کا زمانہ معین کے بعد بدر ہونا ۔ یہ ہمیشہ
اسی طرح ہوتے ہیں اور ان کی علت بھی معلوم ہے ۔

یا جیسے مقناطیس کی سوئی کا ہمیشہ قطب کی طرف رہنا جب تک کہ کوئی دوسرا امر اُس کے مزاحم واقع نہ ہو ، گو کہ ہمیشہ اُس کے قطب کی طرف رہنے کی علت ہم کو معلوم نہیں ۔

سوم ۔ استقراء لمی جبکہ اُس کے لیے لمی کوئی دلیل ہو ۔ مثلاً ہمارا یہ کہنا کہ کل انسان او فیل او اسد او فرس او مثل ذالک الحیوانات یتحرک فکہ الاسفل بالکل یقینی ہے ، گو کہ ہم نے کل انسانوں کو نہیں دیکھا اور نہ ہاتھیوں کو اور نہ کل شیروں کو اور نہ کل گھوڑوں کو ، مگر انسان یا ہاتھی یا شیر یا گھوڑا اُن کو کہتے ہیں جو موجودہ خلقت پر مخلوق ہوئے ہیں اور ہم کو علم تشریح سے ثابت ہوا ہے کہ انسان اور وہ حیوان اور مثل ان کے بلحاظ ترکیب اعضاء کے اس طرح پر مخلوق ہوئے ہیں کہ اُن کا اُوپر کا جبڑا ہلنا ناممکن ہے ۔ پس ہم اس دلیل سے اُس کلیے کو اولیات میں سمجھتے ہیں ۔

چہارم استقراء نوعی ۔ یعنی ایسی شیئی پر کلیہ قائم کرنا جس کے جزو میں وہی صفات اور خواص ہیں جو اُس کے کل میں ہیں ، جیسے پانی ۔ ہم پاتے ہیں کہ پانی سے زیادہ بھاری چیز پانی میں ڈوب جاتی ہے اور اس لیے ہم کہتے ہیں کہ کل شیئی اثقل من الماء یغرق فی الماء اور اس کلیے کو ہم اولیات میں داخل کرتے ہیں ۔

یا ہمارا یہ کہنا کہ کل حطب یحرق فی النار اولیات میں داخل ہے اور یہ بحث نہیں کی جا سکتی کہ ہم نے تمام دنیا کی لکڑیوں کو جلا کر نہیں دیکھا ، کیونکہ ہم نے ایک جسم نباتی متخلل قابل اخذ شعلہ آتش کا نام لکڑی رکھا ہے اور جو جسم ایسا نہیں ہے وہ لکڑی نہیں ہے اور اس لیے یہ کلیہ اولیات میں داخل ہے ۔

پنجم ۔ استقراء محض ، یعنی جس کے لیے اُس کی تمام نوع یا جنس پر صادق آنے کی کوئی دلیل لمی نہ ہو ۔ ہم کہتے ہیں کہ جب تک اُس کے مخالف کوئی امر متحقق نہ ہو ، عملاً وہ بھی اولیات میں داخل ہے اور اس شبہے کو کہ کوئی فرد اس کے بر خلاف ہو کافی نہیں سمجھتے ، کیونکہ موجودات اور محسوسات کے مباحثے میں امکان وقوعی کا ثابت کرنا لازم ہے ، نہ امکان فرضی اور نہ خیالی کا ۔

ششم ۔ المشاهدة بالتکریر ۔ مشاہدہ خود ایک مستقل دلیل یقین حاصل کرنے کی ہے جبکہ کسی چیز کو بار بار دیکھنے سے ایک سا ہی پاویں ۔

مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے سامنے کوئی چیز، مثلاً گھڑی رکھی ہوئی ہے اور پھر دیکھتے ہیں کہ رکھی ہوئی ہے اور ہمارے سوا اور دیکھنے والے بھی ایسا ہی دیکھتے ہیں تو ہم کو یقین کلی ہوتا ہے کہ ہمارے سامنے گھڑی رکھی ہوئی ہے اور یہ ایسا یقین ہے کہ کسی طرح زائل نہیں ہوتا ۔ ہمارا گھڑی کو دیکھنا مشاہدہ ہے اور باربار اُس کو ویسا ہی دیکھنا مشاہدے کو بدرجہ یقین پہنچاتا ہے ۔ اس بیان سے وہ خیال اور وہمی صورتیں جو اتفاق سے کسی کو نظر آ جاتی ہیں یا خواب میں دکھائی دیتی ہیں ، مشاہدے کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہیں ۔

امام غزالی نے مشاہدے پر اس لیے شک کیا کہ انھوں نے سائے کو دیکھا کہ ساکن ہے حالانکہ وہ ساکن نہ تھا، مگر انھوں، نے شرط تکرار مشاہدہ پر غور نہیں کیا ۔ اگر مشاہدہ بالتکریر کو وہ شرط یقین ٹھہراتے تو سائے کو ساکن نہ تصور کرتے ۔

اب ہم مشاہدے کی علت پر غور کرتے ہیں اور پاتے ہیں کہ ہماری آنکھ میں منعکس شعاعیں اس کی تصویر بنا دیتی ہیں جس

کو ہم دیکھتے ہیں اور وہی سبب اُس شیئی کے دکھائی دینے کا ہے - فوٹو گراف کے ذریعے سے تصویر کا بننا اس مسئلے کا عملی اور عینی ثبوت ہے -

اب ہم کو ہزاروں تجربوں سے ثابت ہے کہ منعکس شعاعیں جو کسی چیز سے ہماری آنکھ تک پہنچتی ہیں وہ خطوط مستقیمہ میں ہوتی ہیں - طبقات چشم جو محدب اور ذی ثقبین مخلوق ہوتی ہیں ان کی بناوٹ کی وضع ہم کو علم تشریح سے یقینی معلوم ہے -

اُن معلومات کے سبب علم مناظر پیدا ہوا اور اب جو چیز مشاہدہ ہوتی ہے اُس کے مشاہدے کو دلائل ہندسی سے ثابت کرسکتے ہیں - ہم بتا سکتے ہیں کہ پانی میں درختوں ، مکانوں اور آدمیوں کا عکس اُلٹا کیوں دکھائی دیتا ہے ، آئینے میں ہم کو دائیں طرف ، بائیں طرف اور بائیں طرف دائیں طرف کیوں دکھائی دیتی ہے ہر چیز دور سے کیوں چھوٹی معلوم ہوتی ہے - احول کو ایک چیز دو کیوں دکھائی دیتی ہیں - آنکھ کے ثقبہ دو ہیں اور دونوں میں منعکسہ شعاعیں جاتی ہیں ، پھر ہر چیز دو کیوں نہیں دکھائی دیتیں؟ - غرضیکہ علم مناظر نے وہ مرتبہ ثبوت کا حاصل کر لیا ہے جو اقلیدس نے اپنے دعووں کے ثبوت کا رتبہ حاصل کیا ہے اور اس لیے مشاہدے کو اولیات میں داخل کرتے ہیں -

ہفتم - المشاہدۃ بالآلات - جس اصول پر خدا نے ہماری دو آنکھیں بنائی ہیں اور باوجودیکہ دو ہونے کے ہم کو ہر چیز ایک ہی معلوم ہوتی ہے اور جس پر ہم نے علم مناظر میں دلیل قائم کی ہیں ، اُس کو ہم عملی طور پر بھی کام میں لائے ہیں اور اُسی اصول پر ہم نے بائی ناکیولر ٹلس کوپ بنائی ہے جس میں دو شیشے ہوتے ہیں اور ہم دو تصویریں اُس میں رکھتے ہیں اور دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں ، مگر ایک ہی تصویر ہم کو دکھائی دیتی ہے -

پھر ہم نے آنکھ کی بناوٹ اس اصول پر پائی ہے کہ ایک قسم کے تبدل سے مسطح چیز ہم کو مجسم دکھائی دیتی ہے ۔ اسی اصول کے موافق ہم نے بائی نا کیولر ٹلس کوپ کے شیشے بنائے ہیں کہ ان سے مسطح چیز مجسم معلوم ہوتی ہے ۔ غرضیکہ ہم نے آنکھ کی بناوٹ کو بخوبی دریافت کر لیا ہے اور جو چیز مختلف طرح سے ہم کو دکھائی دیتی ہے اس کو علم مناظر میں بطور دلیل ھندسی ثابت کر لیا ہے ۔

ضعف بصارت جس شخص کو ہو جاتا ہے اس کا سبب ہم نے دریافت کیا ہے کہ اس کی آنکھ منعکسہ شعاعوں کو بخوبی اخذ نہیں کرتی ، مگر ہم جب اس کی آنکھ پر دو شیشے لگا دیتے ہیں اور ان کے سبب منعکسہ شعاعیں قوت سے اس کی آنکھ میں جاتی ہیں تو وہ ان چیزوں کو بخوبی دیکھ سکتا ہے جن کو بغیر ان شیشوں کے نہیں دیکھ سکتا تھا ۔ یہ اصول ایسا عام ہو گیا ہے کہ ہزاروں آدمی عینک لگاتے ہیں اور ان چیزوں کو بخوبی دیکھتے ہیں جن کو بغیر عینک کے نہیں دیکھ سکتے تھے ۔

پھر ہم کو ایسے اصول معلوم ہو گئے ہیں کہ چاہیں ہم ان شیشوں کو ایسا بنائیں کہ جس قد کی شے مرئی ہے اسی قد سے دکھائی دے ، چاہے ایسے بنائیں کہ اس سے دو چند یا سو چند یا ہزاروں چند بڑا دکھائی دے ۔

ان ہی اصول محققہ پر ہم خوردبین بناتے ہیں جس سے ایک پشہ کے بدن کے بال تک اور مکھی کی ایک آنکھ کے ہزاروں ٹکڑوں تک جس سے وہ جڑی ہوئی ہے اور بدن کے چھوٹے چھوٹے مسامات تک دیکھ لیتے ہیں ۔

ہم نے ایسے اصول بھی دریافت کئے ہیں جن سے دور کی چیز نزدیک یا نزدیک کی چیز دور دکھائی دیتی ہے ۔ اسی اصول

پر ہم دوربین بناتے ھیں اور دور دور کی چیزوں کو ایسے ھی دیکھتے ھیں جیسے کہ اپنے پاس کی چیزوں کو اور یہ اصول علم مناظر میں ایسے ھی محقق ھیں جیسے اقلیدس میں اس کے دعوے، پس ان آلات سے جو ہم مشاھدہ کرتے ھیں اُس میں شک لانے کی کوئی وجہ نہیں ھے -

پھر ہم نے ان اصولوں کی ایجاد ھی پر اکتفا نہیں کیا ؛ بلکہ ھزاروں دفعہ اس کا تجربہ کیا ھے اور دور و نزدیک چیزوں کو دوربین سے دیکھا ھے اور جس چیز کو اُس میں دیکھا ھے اُس کو بعینہ ویسا ھی پایا ھے جیسی وہ ھے -

دوربینیں کم قوت کی اور زیادہ قوت کی باعتبار اُن کے شیشوں اور اُن کے طول کے بنتی ھیں - اب ایسی قوت والی دوربینیں بن گئی ھیں کہ چاند اور آسمان کے دور دور کے ستاروں کی ایسی ھی کیفیت معلوم ھوتی ھے کہ گویا اُن کو قریب سے آنکھ سے دیکھتے ھیں - پس جو کچھ ان دوربینوں سے ہم دیکھتے ھیں اُن کو اس قسم کے مشاھدے میں شمار کرتے ھیں جس میں بعد تجربے کے کچھ بھی شک نہیں رھتا اور اس لیے جو مشاھدہ بذریعہ ان آلات کے ھوتا ھے اس کو اولیات میں شمار کرتے ھیں -

ھشتم - الطبیعی الانسانی - یعنی طبیعت انسانی کا دو چیزوں میں ایسا طبعی علاقہ ھو جس کے سبب سے ایک امر کے جاننے سے دوسرے امر کے جاننے پر یقین ھو - ان میں سے ایک کو دال کہیں گے اور دوسری کو مدلول - طبیعت کے معنی جبلت انسانی کے ھیں جس پر کہ انسان پیدا کیا گیا ھے - اس صورت میں مدلول کی ماھیت کا جاننا لازمی نہیں ھے ، بلکہ صرف اُس کے وجود کا جاننا کافی ھوتا ھے -

مثلاً دیوار کے پیچھے سے ہم نے کھٹ کھٹ کی آواز سنی

اور ہم کو یقین ہوا کہ کوئی کھٹکھٹانے والا ہے ۔ اس صورت میں ہم نے صرف کھٹکھٹانے والے کے وجود پر بغیر جاننے اُس کی ماہیت کے یقین کیا ہے ۔

یا ایک مصنوعی چیز ہمارے سامنے ہے اور اُس سے ہم نے یقین کیا کہ اُس کا کوئی صانع ہے ۔ پس یہ یقین بغیر اس کے کہ صانع کی حقیقت یا ماہیت جانیں صرف صانع کے وجود پر یقین ہوتا ہے اور اسی سبب سے اُس کو اولیات میں قرار دیا ہے ۔

جب ہم تمام عالم پر نظر ڈالتے ہیں اور اُس میں مختلف انواع کی ترکیب پاتے ہیں تو اُس کو مصنوع قرار دیتے ہیں اور اُس سے صرف صانع کے وجود پر یقین کرتے ہیں گو کہ اُس کی حقیقت اور ماہیت نہیں جان سکتے ۔

قرآن مجید میں وجود ذات باری پر جا بجا اسی قسم کی دلیلوں سے استدلال کیا گیا ہے جس سے در حقیقت کوئی انکار نہیں کر سکتا ۔ منکرین ذات باری اگر بہت کچھ کہہ سکتے ہیں تو یہ کہتے ہیں کہ ہم عالم کو اس حیثیت سے تو پاتے ہیں ، مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اُس کا کوئی صانع ہے یا نہیں ، ممکن ہے کہ ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو اور یہی لوگ لاادریہ کے نام سے مشہور ہیں ، مگر خود جبلت انسانی ایسا کہنے سے ابا کرتی ہے ۔

ان سے بڑھ کر دہریہ ہیں جو کہتے ہیں کہ جو کچھ عالم میں موجود ہے وہ آپ ہی آپ ہو گیا ہے ، مگر جبکہ عالم میں سلسلہ علت و معلول کا دیکھتے ہیں اور اس کے قائل بھی ہیں تو نہیں بتا سکتے کہ بغیر ختم ہونے سلسلہ علت و معلول کے آپ ہی آپ کیونکر ہوا ۔

اگر ہم دیوار کے پیچھے کسی گدھے کی یا آدمی کی آواز سنتے ہیں اور کوئی مصنوعی چیز کسی شخص معین کی دیکھتے

ھیں تو اس صورت میں مدلول کی ماھیت کو بھی جانتے ھیں ۔

۹ہم ۔ الفطری ۔ یہ لفظ ھم نے قرآن مجید سے اخذ کیا ھے جہاں خدا نے فرمایا ھے :

''فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ'' فطرت کا ٹھیک ترجمہ انگریزی میں نیچر ھے ، پس نیچرل سائنس کی ترقی و تحقیقات اور دلائل یقینیہ سے جو امور ثابت ھوئے ھیں وہ سب اولیات میں داخل ھیں ، کیونکہ وہ سب تجربہ یا مشاھدہ بالتکریر یا مشاھدہ بالآلات پر مبنی ھیں اور علم تشریح کو بھی ھم اسی میں شامل کرتے ھیں، کیونکہ علم تشریح میں جو بناوٹ و حالات اعضاء انسانی یا حیوانی ثابت ھوئے ھیں وہ سب مشاھدات بالتکریر اور مشاھدہ بالآلات میں داخل ھیں اور اس لیے وہ بھی اولیات ھیں ۔

نیچرل سائنس سے جو امور یقینی ثابت ھوئے ھیں ان کی تفصیل طویل ھے اور اس مقام پر وہ لکھے نہیں جا سکتے ، اس لیے ھم نے ان کے بالاجمال بیان کرنے پر اکتفا کیا ھے ۔

اس تحریر سے ھمارا مطلب یہ ھے کہ ھمارے علماء مقدمین جو ان علوم کے مسائل کی نسبت توجہ نہیں کرتے اور ان کو لغو و مہمل کہہ کر ٹال دیتے ھیں اور بلا تحقیق اس بات کے کہ در اصل قرآن مجید میں کیا ھے اپنی سمجھی ھوئی بات کو قرآن مجید کا مطلب قرار دے کر کہہ دیتے ھیں کہ یہ سب غلط ھے اور قرآن مجید میں جو ھے ، یعنی جو ھم نے یا اگلے لوگوں نے ، جبکہ نیچرل سائنس کا علم نہ تھا ، سمجھا ھے وہ ٹھیک ھے ، گو کہ عقل اس کو قبول نہ کرتی ھو ۔ ھم زمین کو چوکھونٹی اور چورس ھی کہے جاویں گے ، گو کہ ھزار دلیل سے اس کا گول ھونا ثابت ھوا ھو ۔ اس قسم کی بات کہنے سے ان لوگوں کو جو علوم جدیدہ کی تحصیل کرتے ھیں تشفی نہیں ھوتی ، بلکہ اور گمراہ

ہوتے ہیں ۔ ان کو لازم ہے کہ قاضی ابن رشد کے قول کی پیروی کریں ؛ وہ کہتے ہیں :۔

”ہم کو پورا یقین ہے کہ جس بات پر دلیل ہو اور ظاہر شرع اس کے خلاف ہو تو وہ ظاہر عربی کے قانون تاویل کے موافق قابل تاویل ہوگا اور یہ قضیہ ایسا ہے جس میں کسی مسلم اور مومن کو شک نہیں ہوسکتا اور اس شخص کو اس قضیہ کا یقین کتنا بڑھ جاتا ہے جس نے اس کی مشق اور تجربہ کیا ہو اور معقول اور منقول میں جمع کرنا چاہا ہو ، بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ جب کوئی ظاہر شرع اس بات کے خلاف ہو جس پر دلیل قائم ہو چکی ہے تو ایسا نہیں ہے کہ جب شرع پر لحاظ کیا جائے اور اس کے تمام حصوں میں تلاش ہو تو شرع کے لفظوں میں ایسا ظاہر نہ ملے کہ اس تاویل کے موافق ہو جو ظاہر شرع کی تاویل کی ہے ۔ اگر بعینہ ایسا نہ ہوگا تو اس کے قریب ہوگا“۔

و قد فتح اللہ لی ھذا الباب و انی اجد فی کلامہ تعالیٰ و سیاتہ ما یشھد بما ثبت یقیناً فی علوم الکائنات ولا خلاف فی کلامہ و صنعہ تعالیٰ شانہ و عز برھانہ ۔

هو الموجود

(تہذیب الاخلاق جلد اول نمبر ۱۱ (دور سوم) یکم
شعبان ۱۳۱۲ھ)

یہ کہتے تو سب ہیں، مگر جب پوچھو کہ وہ کون ہے تو حیران رہ جاتے ہیں۔ سب سے اچھے اور پختہ ایمان والے جن کے یقین میں کبھی شک نہیں آنے پاتا وہ ہیں جو بے دلیل اُس پر یقین کرتے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جو سچے اور پکے مسلمان ہیں، گو انہوں نے بے سمجھے ایک بات پر یقین کیا ہے جس طرح کہ اور بہت سے لوگوں نے بے سمجھے اُن کے یقین کے برخلاف یقین کیا ہے، مگر اُن کی خوش قسمتی تھی کہ جس بات پر انہوں نے یقین کیا، وہی سچی بات اور سیدھی راہ تھی۔ حقیقت میں بے جانے اور بے سمجھے یقین چنیں اور چناں کرنے والوں کے یقین سے بہت زیادہ مستحکم اور مضبوط ہوتا ہے۔

جاہلوں کے گروہ میں ایک کٹ ملا اپنے وعظ میں بیان کرتا ہے کہ امام فخر الدین رازی کے پاس ان کے مرتے وقت شیطان آیا اور پوچھا کہ کس دلیل سے تم نے کو خدا نے جانا؟ رازی نے بہت سی دلیلیں بیان کیں، شیطان نے اُن سب کو توڑ دیا۔ قریب تھا کہ رازی خدا کے منکر ہو کر کافر مریں، اتنے میں اُن کے پیر کی روح مجسم ہو کر آئی اور کہا کہ کم بخت یہ کہہ کہ خدا کو بے دلیل پہچانا۔ جب یہ کہا تو شیطان بھاگ گیا اور امام رازی کا پیر کی مدد سے خاتمہ بالخیر ہوا۔ اس قسم کے

وعظ ان لوگوں کے دلوں پر ایسا قوی اثر کرتے ہیں کہ بڑی سے بڑی دلیل سے بھی نہیں ہو سکتا ۔ وہ سمجھتے ہیں کہ خدا ایسی چیز ہی نہیں جو دلیل سے پہچانا جاوے ، اُس کو بے دلیل کے ماننا چاہیے ۔

مگر جب انسان اس درجے سے آگے بڑھتا ہے تو یقین کے لیے اس کو استدلال کا رستہ ملتا ہے جس میں ہزاروں ٹھوکریں اور بے شمار دشوار گذار گھاٹیاں ہیں ۔ ہاں اس میں کچھ شک نہیں کہ جو کوئی سلامتی سے اُس راستے کو طے کر جاوے اور منزل مقصود تک پہنچ جاوے تو اُسی کے یقین پر یقین کا اطلاق ہوتا ہے ۔ بن بوجھے یقین اور بوجھے یقین میں ایسا ہی فرق ہے جیسا کہ ظلمت و نور اور جہل و علم میں ہے ۔

علمائے اسلام نے اس رستے کے طے کرنے اور اور لوگوں کے لیے ہموار کرنے میں نہایت کوشش کی ہے اور اپنی دانست میں اُس رستے کو نہایت صاف ہموار کر دیا ہے ، مگر بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ اب تک ناہموار و دشوار گزار ہے ۔ علمائے اسلام کی دلیلوں کا بڑا مخالف انھی میں کا ایک شخص ہے جو ابن کمونہ کے لقب سے مشہور ہے ۔ اُس نے جو شبہہ علماء اسلام کی دلیلوں پر کیا ہے وہ شبہہ شیطانیہ کے نام سے مشہور ہے ۔ امام فخرالدین رازی نے اُس کے بہت سے جواب دئے ہیں جو پورے نہیں ہوئے اور اسی پر کٹ ملاؤں نے شیطان کی اور امام رازی کی وہ کہانی بنائی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اسی پر مولانا روم نے فرمایا ہے :

گر باستدلال کار دیں بدے ۔ فخر رازی راز دار دیں بدے

اس زمانے کے مسلمانوں نے بھی جو دین اللہ اور فطرت اللہ کے ایک معنی سمجھتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ٹھیٹ اسلام نیچر کے مطابق ہے اس دشوار گذار راستے میں قدم رکھا ہے اور

اس آرٹیکل میں ہمارا مقصود خدا کے وجود پر اُن نیچریوں کی دلیلوں کا بیان کرنا ہے ۔

وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود یا علة العلل ، یعنی ذات باری کی نسبت تین طرح سے بحث ہوتی ہے ۔ ایک اُس کے وجود سے کہ وہ موجود ہے ۔ دوسرے اس کی ازلیت سے ، یعنی موجودہ زمانے سے گزشتہ زمانے ئی طرف کتنے ہی اوپر چلے جاؤ تو اس کی انتہا نہ ہوگی ۔ تیسرے اُس کی ابدیت سے ، یعنی موجودہ زمانے سے آئندہ زمانے کی طرف کتنے ہی دور چلے جاؤ اس کو انتہا نہ ہوگی ۔ پس نیچری واجب الوجود کو موجود اور ازلی و ابدی مانتے ہیں ۔

اُن کی دلیل یہ ہے کہ لاء آف نیچر ، یعنی قانون قدرت و آئین فطرت کی رو سے تمام موجودات عالم میں جہاں تک کہ انسان کو رسائی ہوئی ہے ، ایک سلسلہ علت و معلول کا نہایت استحکام سے پایا جاتا ہے۔ جو شیئی موجود ہے وہ کسی علت کی معلول ہے اور وہ علت کسی دوسری علت کی معلول ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح پر چلا جاتا ہے اور ایسے سلسلے کا نیچر کی رو سے کسی علة العلل پر ختم ہونا ضرور ہے جس کا ثبوت خود لاء آف نیچر سے پایا جاتا ہے اور وہ لاء آف نیچر یہ ہیں :

(۱) علت و معلول کے وجود میں ، خواہ خارجی ہوں یا ذہنی تقدم و تاخر لازمی ہے ، یعنی علت مقدم ہوگی اور معلول اُس کے بعد ۔

(۲) معلول کا وجود بغیر وجود علت کے نہیں ہوتا ۔

(۳) جب تک علت موجود بالفعل نہ ہو معلول بھی موجود بالفعل نہ ہوگا ۔

(۴) علت و معلول کے سلسلے کو اپنے وجود کے لیے استداد

یعنی زمانہ لازمی ہے جس کے سبب سے علت و معلول پر تقدم و تاخر ما قبلیت و بعدیت کا اطلاق فی الذھن یا فی الخارج ھوتا ہے۔

(۵) علت و معلول کے سلسلہ غیر متناھی کو اپنے وجود کے لیے امتداد، یعنی زمانہ بھی غیر متناھی لازم ہے۔

(۶) غیر متناھی، متناھی میں نہیں سما سکتا۔

یہ تمام لاء آف نیچر ھیں جو بیان ھوئے، اُن ھی سے واجب الوجود کا وجود ثابت ھوتا ہے، کیونکہ جس وقت ھم عالم کو موجود کہتے ھیں تو اُس وقت تک زمانے کو موجوہ زمانے تک محدود کر دیتے ھیں۔ پس اگر اُس وقت ھم یہ کہیں کہ عالم میں سلسلہ علت و معلول کا اوپر کو غیر متناھی ہے تو یہ کہنا خلاف لاء آف نیچر کے ہے، کیونکہ نا متناھی متناھی میں نہیں سما سکتا۔

علت و معلول کے سلسلہ غیر متناھی کو زمانہ بھی غیر متناھی لازم ہے، پس کوئی معلول کسی وقت موجود بالفعل نہیں ھو سکتا، کیونکہ جب تک تمام سلسلہ علت و معلول کا موجود بالفعل نہ ھو لے کوئی معلول موجود بالفعل نہ ھوگا اور تمام سلسلہ علت و معلول غیر متناھی کا موجود بالفعل نہیں ھو سکتا، کیونکہ اگر تمام سلسلہ موجود بالفعل ھو تو غیر متناھی نہ رہے گا۔

ھم عالم کو موجود بالفعل دیکھتے ھیں اور اس لیے بموجب لاء آف نیچر کے ضروری ہے کہ اس کی اخیر علت بھی موجود بالفعل ھو اور کسی دوسری علت کی معلول نہ ھو، کیونکہ اگر وہ دوسری علت غیر موجود بالفعل کی معلول ھوتی تو وہ خود موجود بالفعل نہ ھوتی۔ پس ھم اُسی علت کو جس پر عالم کی علت و معلول کا سلسلہ ختم ھوتا ہے، علۃ العلل کہتے ھیں اور اُسی کو ذات باری اور واجب الوجود جس کا مختصر نام یہوہ اور

اللہ اور خدا اور گاڈ ہے اور جو ھوالموجود کہلاتا ہے ۔

یہی لاء آف نیچر جو ذات باری کے وجود کو ثابت کرتا ہے ، اُس کے واجب الوجود اور ازلی و ابدی ہونے کو بھی ثابت کرتا ہے ، کیونکہ جو چیز اپنے وجود مین کسی علت کی معلول نہیں ہے تو اُس کے واجب الوجود ہونے میں کچھ تامل نہیں ہے اور جو چیز کہ واجب الوجود ہے اُس کے ازلی و ابدی ہونے میں کچھ کلام نہیں ۔ یہ نئے الہام ھین جو اس زمانے مین نیچریوں کو ہوتے ھین ۔

لکن ادراک حقیقة وجوده مافوق فطرة الانسان ۔

علة العلل یا ذات باری کے وجود کا ، یعنی اُس کا ھونا لاء آف نیچر یا فطرت انسانی کی رو سے تسلیم کرنا لازمی ہے ، مگر اس کی ماھیت وجود یا ماھیت ذات کا جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے ۔

جاننا جو ایک لفظ ہے اور جس کی فارسی دانستن ہے اور عربی علم ، وہ ایک کیفیت ہے جو انسان کو ان ذریعوں سے جو اُس کیفیت کے حاصل کرنے کے یا ھونے کے وسیلے ھیں ، حاصل ھوتی ہے اور وہ دس وسیلے ھیں جن کو حواس خمسہ ظاھری و باطنی سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔

دیکھنا ، چھونا ، مزا ، سننا ، سونگھنا ، حواس خمسہ ظاھری ھین ۔

حس مشترک ، متخیلہ ، حافظہ ، متوھمہ ، متصرفہ ، حواس خمسہ باطنی ھین ۔

یہ پچھلے پانچوں حواس پہلے پانچ حواسوں پر مبنی ھین ، یعنی یہ پچھلے حواس جب ھی کام کرتے ھیں جبکہ ھم نے پہلے پانچ

حواسوں سے کسی چیز کو جانا ہو ۔

انسان نے کسی ایسے وجود کو جس پر علۃ العلل ہونے کا اطلاق ہو سکے، اُن وسیلوں سے جو اُس کے جاننے یا علم کے وسیلے ہیں نہیں جانا ہے اور اس لیے انسان کو اس کے وجود کی حقیقت یا اُس کی ذات کی ماہیت کا جاننا لاء آف نیچر یا فطرت انسانی سے خارج ہے ، گو کہ وہ ان چیزوں کی ماہیت کو بھی جن کو اس نے جانا ہے نہیں جان سکتا ۔

کسی موجود کے وجود کی حقیقت نہ جاننا اُس موجود کے وجود کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے ، جیسے کہ ہم ایک آواز سنیں اور آواز کرنے والے کے وجود کو نہ جانتے ہوں تو ہم کو اس بات کا یقین ہوگا کہ کوئی آواز کرنے والا موجود ہے ، گو کہ ہم اس کے وجود کی حقیقت یا اُس کے وجود کی ماہیت کو نہ جانتے ہوں ۔

یہی حال ذات باری کا ہے جس کو ہم نے علۃ العلل سے تعبیر کیا ہے اور اُس کا موجود ہونا لاء آف نیچر سے تسلیم کیا ہے ، مگر اس کے وجود کی حقیقت یا اُس کی ذات کی ماہیت مطابق لاء آف نیچر یا قانون فطرت کے نہیں جان سکتے ، کیونکہ اُس کا جاننا انسان کی فطرت سے خارج ہے ۔

الہ صفات یوصف بہا و صفات یبرء عنہا

صفت کا اطلاق کبھی تو اس پر ہوتا ہے جو موصوف کی ذات پر محدود ہوتی ہے جیسے جسم کا متحیز ہونا یا اس میں ابعاد ثلاثہ کا ہونا ۔ اس قسم کی صفات تو علۃ العلل یا واجب الوجود میں نہ ہوسکتی ہیں اور نہ منسوب ہوسکتی ہیں ، کیونکہ ہم مطابق لاء آف نیچر یا قانون فطرت کے اس کے وجود کی حقیقت نہیں جان سکتے اور اس لیے کوئی ایسی صفت جس کا قرار دینا وجود

کی حقیقت کے جاننے پر منحصر ہو اُس کی نسبت منسوب نہیں کر سکتے اور نہ ہو سکنے کی وجہ آئندہ معلوم ہوگی۔

کبھی صفت کا اطلاق اُس پر ہوتا ہے جو موصوف سے ظہور میں آتی ہے اور وہ اس سے موصوف ہوتا ہے اور جبکہ علۃ العلل یا واجب الوجود سے تمام معلومات کا ظہور ہوا ہے تو اس کو بھی بصفات متعددہ موصوف کیا جاتا ہے۔

مگر صفت کے لفظ سے ہم میں دو خیال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ صفت اُس کی ذات میں تو نہ ہو، مگر اُس میں پیدا ہو گئی ہو اور زائد علی الذات ہو جیسے رنگ کا کسی بے رنگ مین۔ دوسرے یہ کہ وہ اسی کی ذات میں ہو جیسے پانی میں رقت یا پتھر میں بوجھ یا مقناطیس مین جذب۔ اگرچہ یہ مثالین بالکل ٹھیک نہیں ہین، لیکن ان سے صفت اور ذات کی عینیت کا ایک خیال پیدا ہوتا ہے۔

پس علۃ العلل مین کسی صفت کا جو زائد علی الذات ہو، ہونا محال ہے اس لیے کہ وہ ازلی و ابدی ہے اور معلول کسی علت کا نہین۔ پس اُس مین کسی ایسی صفت کا جو اُس کی عین ذات نہ ہو ہونا محال ہے۔

دوسرے خیال پر ہم اُس کے لیے صفات قرار دے سکتے ہین اور اُس کو موصوف بصفات کہہ سکتے ہین، مگر ان صفات کی حقیقت اور ماهیت کا جاننا بھی اسی طرح ہماری فطرت سے خارج ہے جیسے کہ اس کے وجود کی حقیقت و ماهیت کو جاننا۔ لان الصفات التی تنسب الیہ ھی عین ذاتہ۔

اسی طرح بعض صفات سے جو منافی اُس کے وجود کے یا من جمیع الوجوہ منفی اس کی کسی صفت مسلمہ کے ہین اُس کو بری کرتے ہین، کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے۔ علماء اسلام نے

پہلی صفات کو صفات ثبوتیہ اور دوسری کو صفات سلبیہ سے تعبیر کیا ہے ۔ وما ھذا الا اصطلاحات اخترو ھا بغیرا لعلم بحقیقتھا ۔ فتدبر ۔

مثلاً حیّ ، یعنی زندہ ھونا جو ایک صفت ہے اُس سے علۃ العلل یا واجب الوجود کو موصوف کرتے ھیں اور اُس کی نقیض سے جو موت ہے اُس کو بری کرتے ھیں اور کہتے ھیں ھوحی لا یموت ۔

مگر حیّ ھونے کی حقیقت ھم نے اُسی قدر جانی ہے جو ھم نے ذی حیات میں دیکھی ہے، مگر وہ تو بہت سی علتوں کی معلول ہے اور اس لیے علۃ العلل یا واجب الوجود سے منسوب نہیں ھو سکتی ، البتہ ان ذی حیات سے حیات کے سبب افعال صادر ھوتے ھیں اور اسی سبب سے ھم ان کو حی کہتے ھیں اور ظہور کائنات و ما مضٰی علیھا و ما یمضٰی او سیمضی علیھا افعال ھیں اُسی واجب الوجود کے جو علۃ العلل اُن کے ظہور کا ہے ، اس لیے اُس کو بھی حی ھونے کی صفت سے موصوف کرتے ھیں اور کہتے ھیں ھو حی لا بحییا تنا لا نعلم حقیقۃ حییا تہ اور موت سے جو حیات کی نقیض ہے اُس کو ازلاً و ابداً بری کرتے ھیں ، کیونکہ موت امر سلبی ہے اور کوئی امر سلبی ذات واجب الوجود میں موجود نہیں ھو سکتا اور اس لیے کہتے ھیں کہ ھوحی لا یموت ۔

مثلاً مرید، یعنی اپنے ارادے سے کام کرنے والا۔ اس صفت سے بھی علۃ العلل یا واجب الوجود کو موصوف کرتے ھیں ، مگر ھم نے اس صفت کی حقیقت کو اُسی قدر جانا ہے جس قدر کہ ھم نے انسان یا دیگر حیوانات میں دیکھا ہے اور یہ سمجھا ہے کہ وہ ایک کیفیت ہے جو ھم میں اپنے خیالات سے اپنی خواھشوں کے پورا

کرنے یا کسی قسم کی جلب منعفت اور دفع مضرت کے لیے پیدا ہوتی ہے اور ہماری ذات کو عارض ہوتی ہے، یعنی زائد علی الذات ہے اور اس لیے وہ صفت جس کو ہم جانتے ہیں علۃ العلل یا واجب الوجود سے منسوب نہیں ہو سکتی -

مگر اُس علۃ العلل سے جو ظہور ہوا ہے وہ اُس کے افعال ہیں جو صفت ارادہ کے نتائج ہیں اور اس لیے مرید ہونے کی صفت کا اُس میں یقین کرتے ہیں اور اُس کی حقیقت کو نہیں جانتے اور جبکہ اُس کی تمام صفات اُس کی عین ذات ہیں اس لیے اس کو مقتضائے ذات سے تعبیر کرتے ہیں - اس پر بحث کہ ان افعال کا ظہور بمجبوری ہوا ہے یا باختیار ایک محض لغو و مہمل بحث ہے- جو امر کہ بمقتضائے ذات ہوا ہو اُس سے یہ بحث متعلق نہیں ہو سکتی - شاہ ولی اللہ صاحب نے تفہیمات میں لکھا ہے ''ان نزاع الفلاسفۃ و المتکلمین فی ان اللہ تعالی خالق بالاختیار او بالایجاب لیس فی معارک المعانی فی شیئی لما کان الارادۃ عند الفلاسفۃ عین الذات کان الابداع ایجابا'' -

مگر جب ہم اُن کاموں کو جو اُس علۃ العلل سے ظہور میں آئے ہیں کامل انتظام سے منتظم اور سلسلہ علت و معلول میں بالترتیب مسلسل اور لاء آف نیچر کے مطیع دیکھتے ہیں تو فطرت انسانی اس پر شہادت دیتی ہے کہ یہ سب کام بالارادہ ظہور میں آئے ہیں اور اس لیے ہیں - ھو فعال لما یرید و لما نعلم حقیقۃ ارادتہ لان ارادتہ لیس کارادتنا -

یا مثلاً خالق ہونا - یہ بھی ایک صفت ہے جس سے علۃ العلل یا واجب الوجود کو موصوف کرتے ہیں، مگر یہ خیال انسان میں ایک چیز سے دوسری چیز کو پیدا ہوتے ہوئے دیکھ کر پیدا

هوا ہے مگر در حقیقت وہ اس صفت کی حقیقت حقیقی یا مجازی سے مطلق واقف نہیں ہے اور نہ اس نے اپنے کسی حواس سے محسوس کیا ہے اور نہ کر سکتا ہے اور اس لیے اس کی حقیقت کا جاننا مافوق فطرت انسانی ہے، بلکہ اس نے صرف اس وجہ سے کہ تمام کائنات کا ظہور اس علة العلل یا واجب الوجود سے ہوا ہے اس کو خالق اور اس ظہور کو مخلوق قرار دے کر صفت خالقیت بلا علم اس کی حقیقت کے علة العلل یا واجب الوجود کی طرف منسوب کی ہے۔ و هو الحق و لهذا نقول هو خالق كل شيئی لكنه لا نعلم حقيقة و اما الذين قالوا انه واحد ولا يصدر من واحد الا واحد فصدر منه اولا العقل الاول او كذا و منه صدر كذ اوكذ او منها صدر كذ او كذ او منهم قالوا كان الله و كان معه شيئی و يسمو نها مادة فخلق منها الشيا، و بث الخلق فكلها ظنون ظنو ابها بغير علم و الحق كان الله و لم يكن معه شيئی فخلق الخلق و لا نعلم كيف خلق لان فطرة الانسان قاصرة ان يعلمه۔

یا مثلاً علم ہونا ایک صفت ہے جس سے علة العلل یا واجب الوجود کو موصوف کرتے ہیں، مگر اس کی حقیقت کو بجز اس کے جو ہم نے بذریعہ اپنے حواس کے موجودات سے اخذ کی ہے نہیں جانتے اور وہ ایک کیفیت ہے جس سے ہم کو موجودات خارجی اور ذہنی کا انکشاف ہوتا ہے، اس لیے ہمارے علم کے لیے قبل از علم موجودات خارجی یا ذہنی کا موجود ہونا ضرور ہے۔ یعنی ہمارا علم ان کے موجود ہونے کا فی الخارج یا فی الذہن محتاج ہے اور زائد علی الذات ہے اور زمانے سے متعلق ہے جس کو ہم نے ماضی و حال واستقبال سے تعبیر کیا ہے۔

مگر با ایں ہمہ ہم اپنے علم سے کسی خاص شیئی کے موجد کے علم کو بہ نسبت اُس شیئی کے زیادہ وسیع پاتے ہیں ۔ وہ قبل وجود اُس شیئی کے کل اور جزو کا اپنے ذہن میں علم رکھتا ہے اور اُس کے وجود میں آنے پر اور اُن خاص حالات کے ہونے پر جو آئندہ اُس کے ہوں گے کوئی زیادتی اُس کے علم میں نہیں ہوتی اور اس شیئی خاص کی نسبت اُس کے علم میں زمانے کا امتیاز بھی نہیں ہوتا، بلکہ ماضی و حال و استقبال اُس کے علم کی نسبت مساوی ہوتے ہیں ۔ بہر حال جس صفت علم کو ہم جانتے ہیں اور جو محتاج وجود معلومات ہے اور جو زائد علی الذات ہے اُس کو علۃ العلل یا واجب الوجود کی نسبت منسوب نہیں کر سکتے ۔

مگر جب ہم نے از روئے قانون فطرت تسلیم کیا ہے کہ جو کچھ اُس علۃ العلل یا واجب الوجود سے ظہور میں آیا ہے اُس کے ارادے سے ظہور میں آیا ہے اور وہ خالق جمیع مخلوقات ہے تو فطرت انسانی اس بات پر شہادت دیتی ہے کہ صفت علم بھی اُس کو لازمی ہے جو نہ مقید وجود معلومات ہو اور نہ جس میں زمانے کا امتیاز ہو اور اس لیے اس کو کہتے ہیں عالم الغیب و الشھادۃ و ھو بکل خلق علیم و ھذا العلم عندنا ھوالمسمٰی بالتقدیر ۔

علم کی صفت میں سمیع و بصیر ، یعنی سننے والا اور دیکھنے والا ہونا بھی داخل ہے ، کیونکہ وہ بھی انسان کے لیے ذریعے علم کے ہیں ، لیکن جب اُس علۃ العلل یا واجب الوجود کی نسبت ہم نے کہا ہے عالم الغیب و الشھادۃ تو ہم کو علم کے ذرائع سے جو انسان کے خیال میں بھی بطور ذرائع جزئیات علم کے ہیں بحث کرنی ضرور نہ تھی ، مگر چونکہ انسان کے ذہن

میں سننا اور دیکھنا بھی منجملہ خاص ذرائع علم کے ہیں اور اُن سے علم کے کامل ہونے کا خیال پیدا ہوتا ہے، اس لیے اُن کو بطور جداگانہ دو صفتوں کے علۃ العلل یا واجب الوجود کی نسبت منسوب کیا ہے جن کو سننے اور دیکھنے سے تعبیر کرتے ہیں ۔

مگر غور کرنا چاہیے کہ ہم ان صفتوں کی حقیقت کیا جانتے ہیں ۔ سننے کی حقیقت ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے کان میں ایک نہایت باریک پردہ ہے اور جب کوئی صدمہ ہوائے محیط کو پہنچتا ہے تو اُس میں چکر دار لہر پیدا ہوتی ہے، جیسے کہ کنکری ڈالنے سے پانی میں پیدا ہوتی ہے ۔ وہ لہر ہمارے کان کے پردے پر پہنچتی ہے اور وہ ذریعہ ہمارے سننے کا ہوتی ہے مگر اس طرح سے سننا معلول ہے متعدد علتوں کا اور وہ حقیقت سمع علۃ العلل یا واجب الوجود سے متعلق نہیں ہوسکتی ۔ پس جس سننے کی حقیقت کو ہم جانتے ہیں وہ حقیقت علۃ العلل یا واجب الوجود کے سننے کی نہیں ہے ۔

دیکھنے کی حقیقت ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری آنکھ کے شفاف پردے اور اس رطوبت پر جو ثقبہ چشم میں ہے روشنی کے سبب اُس شئی کا جو ہمارے سامنے ہے عکس آتا ہے جیسے کہ فوٹوگراف کی تصویر کھینچنے میں اور اس سبب سے ہم اس چیز کو جو ہمارے سامنے ہے دیکھتے ہیں ۔ یہ حقیقت دیکھنے کی تو متعدد چیزوں کے وجود ماقبل کی محتاج ہے اور بہت سی علتوں کی معلول ہے ، وہ علۃ العلل یا واجب الوجود سے منسوب نہیں ہو سکتی ۔

مگر جس طرح از روئے قانون فطرت کے ہم اس علۃ العلل یا واجب الوجود کا علم ہونا تسلیم کرتے ہیں جو نہ مقید وجود معلومات پر ہو اور نہ جس میں زمانے کا امتیاز ہو ، اسی طرح ہم کو قانون فطرت کے مطابق سمیع و بصیر ہونا بھی جو

درحقیقت صفت علم میں داخل ہے بلا موجود ہونے آواز اور بلا موجود ہونے مبصرات کے تسلیم کرنا لازم آتا ہے اور اس لیے کہتے ہیں وھو السمیع العلیم و انہ بصیر بالعباد انہ علیم بذات الصدور لکن ادراک ماھیۃ سمعہ و بصرہ خارج عن فطرۃ الانسان ۔

یا مثلاً قادر ، یعنی قدرت والا ہونا - یہ بھی ایک صفت ہے جس سے علۃ العلل یا واجب الوجود موصوف کیا جاتا ہے ۔ قادر ہونے کا مفہوم عام یہ ہے کہ جس پر وہ قدرت رکھتا ہے اس کو اپنی مرضی کے تابع رکھنا اور جس طرح چاہے اس میں تصرف کرنا ۔ اس مفہوم کو جب انسان اور علۃ العلل سے منسوب کریں تو مختلف امور کا تسلیم کرنا لازم آتا ہے ۔ انسان جمیع موجودات پر قدرت نہیں رکھتا ۔ علۃ العلل یا واجب الوجود جو کہ مخرج ہے یا موجد ہے یا خالق ہے تمام ان چیزوں کا جو موجود ہیں یا آئندہ موجود ہوں ، اس لیے ضرور ہے کہ ان تمام پر قادر ہو ۔ انسان کی قدرت موقوف اس کی جوارح اور قوائے ظاھری اور باطنی پر ہے ۔ علۃ العلل یا واجب الوجود کی قدرت اس پر موقوف نہیں ہے ۔ انسان کی قدرت محدود ہے اور بعض دفعہ ناکامیاب ہوتی ہے ، یعنی وہ جو کرنا چاھتا ہے نہیں کر سکتا ، مگر علۃ العلل یا واجب الوجود جو خالق جمیع موجودات موجودہ اور آئندہ کا ہے ، اس کی قدرت نہ جوارح سے متعلق ہے اور نہ محدود ہے اوز نہ کبھی ناکام ہو سکتی ہے ۔ پس مختصر لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ اس کی قدرت ہماری سی قدرت نہیں ہے اور اس لیے اس کی قدرت کی ماھیت یا حقیقت کا سمجھنا انسان کی فطرت سے خارج ہے اور اس لیے کہا جاتا ہے انہ علیٰ کل شیئی قدیر لکنہ لا نعلم حقیقۃ قدرتہ ۔

انسان کے دل میں ایک شبہ ہوتا ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا کہ علة العلل یا واجب الوجود سے تمام موجودات کا ظہور ہوا ہے اور سلسلہ علة العلل میں مربوط ہے اور فطرت ، یعنی نیچر کا مطیع ہے اور جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ اُسی سلسلے سے آتا جاتا ہے تو اب وہ علة العلل یا واجب الوجود بیکار محض ہے اور اس طرح سلسلہ علة و معلول کو تسلیم کرنا اُس کی صفت قدرت کو معدوم کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو کچھ اُس کو کرنا تھا کر چکا اب نہ اُس میں کچھ صفت قدرت باقی ہے اور نہ اس سلسلے کے بر خلاف کسی کام کے کرنے کی اس میں قدرت ہے ۔ اسی خیال پر یہودیوں نے سبت کا دن قرار دیا ہے اور کہتے ہیں کہ خدا نے جس کو ہم نے علة العلل یا واجب الوجود کہا ہے ، چھ دن میں سب کچھ کر کے ساتویں دن آرام کیا ۔

مگر یہ شبہ متعدد غلطیوں کے سبب سے پیدا ہوتا ہے ۔ اول یہ کہ جس طرح انسان کے کام محدود ہیں اسی طرح اُس نے اس علہ العلل یا واجب الوجود کے کاموں کو بھی محدود خیال کر لیا ہے اور سمجھتا ہے کہ اُس کے کام صرف اسی بیضہ نما دنیا میں محدود ہیں اور اس بیضہ نما دنیا کے سوا اور کچھ نہیں ہے ۔

ایک لطیف حکایت ہے کہ اتفاقاً ایک درویش جو میلے کچیلے پھٹے پرانے کپڑے پہنے ہوئے تھا ، پاؤں سے ننگا بال گرد آلودہ ایک بادشاہ کے دربار میں چلا آیا اور درویشوں کی سی باتیں کرنے لگا ۔ بادشاہ نے پوچھا کہ خدا کو جو کچھ کرنا تھا وہ کر چکا اب بتاؤ وہ کیا کرتا ہے؟ درویش نے کہا "بادشاہ سلامت ! یہ تو بہت بڑا شاہانہ سوال ہے ۔ اگر آپ تخت سے نیچے اتر آویں اور میں تخت پر ایک لمحے کے لیے جا بیٹھوں تو اس شاہانہ سوال کا شاہانہ حالت میں جواب دے سکتا ہوں" ۔

بادشاہ نے منظور کیا اور تخت سے اتر آیا ۔ درویش تخت پر جا بیٹھا اور بادشاہ ھاتھ باندھ کر تخت کے سامنے کھڑا ھو گیا ۔

درویش نے تخت پر سے جواب دیا کہ اس وقت خدا یہ کر رھا ھے کہ مجھ سے درویش کو تخت پر بٹھا دیا ھے اور تجھ سے بادشاہ کو دست بستہ میرے آگے کھڑا کر دیا ھے ۔ یہ کہہ کر درویش تخت پر سے اتر آیا اور جنگل کا رستہ لیا ۔

دوسری غلطی یہ ھے کہ جب انسان کوئی کام کر چکتا ھے تو اس کا تعلق اس کام سے منقطع ھو جاتا ھے ۔ اسی طرح وہ سمجھتا ھے کہ علۃ العلل یا واجب الوجود نے جو کام کیا اُس کا تعلق بھی اُس کام سے قطع ھو گیا ، حالانکہ علۃ العلل یا واجب الوجود میں جو علاقہ علیۃ اور معلولیت کا ھے وہ کبھی قطع نہیں ھوتا اور وھی سبب معلول کے وجود کا ھے ۔ اگر ایک آن بھی علاقہ علیۃ کا علۃ و معلول میں منقطع ھو جاوے تو معلول کا وجود بھی باطل ھو جاوے جیسے کہ الیکٹرسٹی سے جو لمپ روشن ھوا ھے ، روشن ھونے کے بعد بھی اُس کا تعلق الیکٹرسٹی سے قائم ھے ۔ اگر منقطع ھو تو روشنی کا وجود بھی نہ رھے ۔

تیسری غلطی یہ ھے کہ لاء آف نیچر یا قانون قدرت اور آئین فطرت خود اُس علۃ العلل یا واجب الوجود نے اپنی قدرت اور ارادے سے پیدا کئے ھیں اور مقتضائے قدرت اور کمال فطرت یہی ھے کہ وہ بے خطا اُسی طرح پر جاری رھے جس طرح اس نے بنایا ھے اور جس میں اُس کی قدرت کا کامل طور پر ظہور ھے ۔ اُس کے بدستور جاری رھنے کو اُس کی عدم قدرت کی دلیل سمجھنا کیسی عجیب بات ھے ، خصوصاً جبکہ کوئی امر اس بات کا مانع نہیں ھے کہ وہ اس لاء آف نیچر اور قانون قدرت کو بالکل تبدیل کر دے اور کوئی نیا لاء آف نیچر یا قانون قدرت پیدا

کرے اور سلسلہ موجودات اور کائنات کا اُس کے مطابق جاری کرے اور کیا معلوم ہے کہ اُس نے موجودہ لاء آف نیچر و قانون قدرت کب تک کے لیے بنایا ہے اور کب وہ زمانہ ختم ہوگا اور پھر اُس کی قدرت کاملہ سے نیا لاء آف نیچر و قانون قدرت ظہور میں آوے گا ، مگر جو لاء آف نیچر وہ بنائے گا وہ تبدیل نہیں ہونے کا ۔

خدا کا قادر ہونا اسی بات میں سمجھنا کہ کبھی آگ جلا دیا کرے اور کبھی نہ جلایا کرے ، کبھی پانی بھاری چیز کو ڈبو دیا کرے اور کبھی تیرا دیا کرے ، کبھی سورج چلتا رہے اور کبھی ٹھہر جایا کرے ، کبھی گیہوں بویا کریں اور جو پیدا ہوں اور کبھی جو بوئیں اور گیہوں پیدا ہوں ، کبھی ان ہونی بات بھی کسی کے کہنے سے ہو جاوے اور ہونے والی بھی ٹل جاوے ، ایسا خیال کرنا تو عقلاً اور فطرتاً اُس علۃ العلل اور واجب الوجود کی قدرت کے ساتھ ھنسی اور ٹھٹھا کرنا اور نقلاً لا تبدیل لخلق اللہ سے انکار کرنا ہے ۔ یہ تو ایسی بات ہے کہ کوئی کہے کہ جب اُس علۃ العلل یا واجب الوجود کو اپنا سا دوسرا پیدا کرنے کی طاقت نہیں ہے تو وہ قادر مطلق کیا ہوا ۔ ایسے سوالات خود غلط ہیں ، کیونکہ اس سوال کا ایک جزو خود اس سوال کے دوسرے جزو کو باطل کرتا ہے ۔

یہ چند صفتیں میں نے بطور تمثیل کے بیان کی ہیں ۔ یہی حال اُن تمام صفتوں کا ہے جو علۃ العلل یا واجب الوجود کی نسبت منسوب کی جاتی ہیں ۔ پس از روئے لاء آف نیچر اور مطابق فطرت انسانی کے انسان کے ذہن میں خدا کا یا علۃ العلل کا یا واجب الوجود کا مفہوم یا جو نام اُس کا قرار دو یہ قرار پاتا ہے :

بے شک وہ موجود ہے ، کیونکہ اُس کا موجود ہونا اور

واجب الوجود ہونا عقلاً اور فطرتاً اُسی طرح ثابت ہے جس طرح ایک کو ایک میں ضرب دینے سے ایک ہی کا ہونا یا دو اور دو کا چار ہونا یا مساوی کے مساوی کا مساوی ہونا۔

اُس کے وجود کی حقیقت کا نہ جاننا بھی فطرت انسانی کے مطابق ہے۔

اس لیے یقین کیا جاتا ہے کہ وہ موجود ہے نہ مجسم ہو کر، وہ موجود ہے نہ متحیز ہو کر، یعنی کسی مکان کا مکین ہو کر۔

پھر وہی لاء آف نیچر اور فطرت انسانی اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ اس علۃ العلل یا واجب الوجود میں صفات کا ہونا بھی ضرور ہے، مگر جو حقیقت صفات کی ہم جانتے ہیں اس طرح پر نہیں۔

اس لیے لازمی طور پر مانا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے، جیسے کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے کہ ''وہ ایک مقدس اور پاک ہستی جس کو کوئی اللہ اور کوئی وجود اور کوئی کلام کہتا ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ وہ آپ ہی آپ ہے اور اس کا ہونا اُس کی ذات ہے، کیونکہ اُس نے اپنا لقب یہی بتایا کہ میں ہوں۔ اُس کا ہونا ہی اس کی بڑائی ہے۔ اپنے ہونے سے وہ پہچانا جاتا ہے اور اسی بڑائی سے وہ پکارا جاتا ہے۔ اُس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ وہ کسی کا محتاج نہیں اور اس کے سوا کوئی نہیں یہاں تک کہ اگر کہا جاوے کہ ہے تو بوجھا جاوے کہ وہی ہے۔ نہ وہ کسی سے پیدا ہوا ہے اور نہ اُس سے کوئی پیدا ہوا اور پھر جو کچھ ہوا بغیر اُس کے نہ ہوا۔ اُس کا سا کوئی نہیں نہ ہونے میں، کیونکہ ہونا اس کی ذات ہے، اور نہ کسی صفت میں، کیونکہ سب صفتیں اُس کی ذات ہیں۔ وہ زندہ ہے نہ جان سے،

بلکہ اپنے آپ سے ۔ وہ جانتا ہے نہ کسی جہت سے ، بلکہ اپنی ذات
سے ۔ وہ دیکھتا ہے نہ کسی دیکھنے والی چیز سے ، بلکہ اپنی ذات سے
وہ سنتا ہے نہ کسی سننے والی چیز سے ، بلکہ اپنی ذات سے ۔ وہ
بولتا ہے نہ کسی بولنے والی چیز سے، بلکہ اپنی ذات سے ۔ وہ جو
چاہتا ہے سو کرتا ہے نہ کسی غرض سے ، بلکہ اپنے کمال سے ۔ وہ
سب کچھ کرتا ہے نہ کسی کرنے والی چیز سے ، بلکہ اپنی ذات
سے ۔ وہ ہر طرح پر یکہ ہے اور ہر آن میں ہزاروں لاکھوں
بلکہ بے انتہا کام کرتا ہے ۔ پھر ایسی ذات کی حقیقت کر بجز اس
کے کہ ہے کوئی عقل سے پہچان سکتا ہے "۔ یہ کوئی ایسا مفہوم
نہیں ہے کہ انسان کے ذہن میں نہ آسکے ، کیونکہ اس کا سمجھنا
اور ذہن میں آنا بالکل انسان کی فطرت کے مطابق ہے ۔